

موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راغب



موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راغب



المكتبة الوطنية الفلسطينية للكتاب

١٩٨٩

الاخراج الفنى وتصميم الغلاف :سعد الدين الشريف

٤١ - عبد اللطيف شرارة (لبنان)

لعل أهم انجاز قام به عبد اللطيف شرارة في مجال الدراسات القومية العربية يتمثل في تركيزه على الجوانب الفلسفية والثقافية المرتبطة بمفهوم القومية العربية . وقد تجلّى هذا الانجاز في كتابيه « في القومية العربية » عام ١٩٥٧ و « الجانب الثقافي من القومية العربية » عام ١٩٦١ . كما أنه ألف كتاباً بعنوان « روح العروبة » حاول فيه الوصول الى الجوهر الوجداني والروحي والفكري الذي يجعل العروبة تبرز كاحد السمات القومية التي يعترف بوجودها العالم كله . وتشكل الوحدة الثقافية - عند عبد اللطيف شرارة - أحد العناصر المستمرة والفعالة في بناء القومية العربية ، أي أنه مهما حدث من تناقضات سياسية وصراعات اجتماعية ومنافسات اقتصادية بين العرب فإن الجانب الثقافي قادر على وضع كل هذه التفاعلات داخل اطار يضمن للعرب حد أدنى من الالتقاء .

وعندما يفسر عبد اللطيف شرارة مفهومه للوحدة الثقافية فإنه يرجع الى أصوله الأولى في التراث العربي الثقافي الموغل في القدم . فلا شك أن للمعنى اللغوي للفظ « ثقف » دلالات كثيرة في اللغة العربية، لأنه بالرجوع الى المعاجم العربية نجد أن من معاني هذا اللفظ قولهم : ثقف الشيء أو الرمح أي سواه وأقامه . نجد كذلك أن من معاني ثقف : صار جاذقاً . وإذا ما انتقلنا بهذا اللفظ من المعنى المادى الحسى ، الى المعنى المجرد المعنوي ، صبح اعتبار الثقافة « مجموعة الأفكار ، والقيم والعقائد التي تعمل ، في مجموعها ، على تكوين السمات العامة التي تميز انساناً عن انسان ، أو جماعة عن جماعة . أو هي ، بعبارة أخرى ، « حياة وطاقة وقيمة وأفكار وأحاسيس » على حد قول شرارة ،

والثقافة بهذا المعنى العام الشامل قد تتكون وتتطور نتيجة للمعارف والآداب والعلوم والتجارب وأساليب الحياة العديدة الأخرى التي توجد في أي مجتمع من المجتمعات ، وهي بهذا ذات صلة وثيقة بالحضارة ، وإذا كانت الحضارة مرتبطة بخصائص الجانب المادي من الحياة ، فإن الثقافة تختص بالنواحي الروحية والأدبية من حياة الجماعة ذاتها . ومن الواضح أن عبد اللطيف شرارة لا يعدنا بنظرة عن الثقافة نوضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها ، بل لا يعدنا بإخضاعها لأي منهج فكري لأنه يرى فيها كيانا ضخما لا يمكن حصره في تجريدات فلسفية مهما كانت شاملة . إن الثقافة حياة يمارسها الإنسان وطاقة تدفعه إلى الإبداع والابتكار ، وأفكار تشكل نظراته إلى الكون والأحياء ، وأساسيس تصهر وجدانه في بوتقة القومية العربية .

والثقافة العربية - في نظر شرارة - نتاج حملي للقوى والعوامل المتفاعلة داخل الأمة العربية ، كما أنها من أسبابها أيضا ، أي أن الحياة الثقافية تنهض على التأثير والتأثر في آن واحد . ولا يحاول شرارة أن يقدم حلا لمشكلات ثقافية قائمة فعلا ، بل يحاول أن يرمم صورة للثقافة العربية الأصيلة كما يتصورها . . لكنه يقصد إلى نقد أفكار معينة عن الثقافة العربية ، لا تلتزم مع هذه الصورة . وهو بهذا يهدف إلى إثارة النقاش والجدل حول قضايا الثقافة على مستوى الأمة العربية كلها .

والثقافة تتوارث ، أي تنقل من جيل إلى جيل ، وفي الوقت نفسه لها جانب غير واع تماما . ولا شك أننا إذا وسعنا مفهوم الثقافة - كما يريد عبد اللطيف شرارة - بحيث تدل على طريقة للحياة والفكر ، فيجب أن نسلم بهاتين الفكرتين . ولابد لنا أن نوسع مفهوم الثقافة العربية على هذا النحو إذا شئنا أن نفهم الكيان القومي العربي على أنه كل مترابط الأجزاء ، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون . ونحن نسلم بذلك الجانب غير الواعي في الثقافة العربية نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزائها الواعية - من علم وفن وأدب - بالتراث غير الواعي المغمور في باطن الإنسان العربي وفي تربة الأرض العربية ، كما نستطيع أن ندرك العلاقة بين الجانبين ، وما يكون بينهما أحيانا من تعارض - كتعارض الوعي واللاوعي في الفرد - وما يكون بينهما أحيانا أخرى من انسجام ، بحيث يستمد الأول من الثاني ، ويجد الثاني تحقيقه واكتماله في الأول .

أما بالنسبة للجانب الفلسفي للقومية فإن عبد اللطيف شرارة يتساءل :

« هل للعروبة صفة فلسفية ، أو هل لها نظرية تضمها على قدم المساواة مع هذه العقائد والمبادئ ؟ إذا كانت لها تلك الصفة ، فقد خرجت عن إطاراتها كقومية ، وإذا لم يكن لها شيء من ذلك ، فكيف يصح اعتبارها ضرباً من الإيمان يمكنه أن يقاوم العقائد الغربية الشاملة ؟ هذا اعتراض يجد جوابه المنحصر في مضامين القومية العربية - وقد فصلتها أكثر الكتب التي درست حضارة العرب وتاريخهم - ثم في صفات هذه القومية . وأبرز ما تتصف به أنها إنسانية النزعة هذه الإنسانية التي تغلف القومية العربية ككل ، وتنسجم مع مضامينها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، تجعل للقومية العربية صفة فلسفية ضمنية ، تتصف بها الشخصية القومية للعرب ، عن غير وعى فلسفى ، أو بحث نظرى ، فالعرب ، كما قال ابن المقفع : « أدبتهم أنفسهم ورفعتهم همهم وأعلنتهم قلوبهم وأستنتهم » ، أى أنهم تتلمذوا - بلغة العصر - على أنفسهم وأفادوا من تجاربهم ولم يؤثر عنهم أى اهتمام بالنظريات ، وإنما كانوا ولا يزالون يفضلون الواقع على كل فلسفة وكل نظرية ، فى ادراكهم للحقائق وتصورهم للمستقبل » .

لكن عبد الطيف شرارة يعتبر هذا الاتجاه - الراض لكل الفلسفات والنظريات - فلسفة فى حد ذاته . فهو يؤكد أن تلك هى فلسفة العروبة الذهنية فى حيز العلاقات والمعاملات الإنسانية ، وهى - كما يراها الباحثون فى حضارة العرب وتاريخهم - لا تتقيد بالمذاهب والنظريات . ومع ذلك يضيف شرارة قوله : « وأما أنه ليس للعروبة « نظرية » شاملة ، تضعها على قدم المساواة الفكرية مع النظريات الفكرية السائدة فى هذا العصر فهذا صحيح » ولكن صحته لا تعنى أبداً أن « الطلب » صحيح ؟

ويرى شرارة أن من أعراض المراهقة الفكرية فى الأمة العربية تكاليفها على اصطناع الفلسفات العقائدية وافتعال النظريات الفكرية كنوع من تحدى الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى السائدة فى عالم اليوم . إن الفلسفات والنظريات لا تصطنع ولا تفتعل ، وإنما هى محصلة طبيعية للتفاعلات الجارية على أرض الواقع . فى هذا يقول شرارة :

« أكبر الظن أن المقارنة بين العرب وغيرهم من الشعوب هى التى نهيب ببعض المفكرين الى « نشدان » فلسفة عربية خالصة فى عروبتهما ، لتحل محل الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى ، وتقدم بها نحن العرب للعالم ، وتدعوه الى اعتناقها . والحقيقة هى أن تلك « المقارنة » وما ينشأ عنها من ملاحظات ، وما توحى من رغبات ، وما تثير من تمرات ، عملية صيبانية من ألفها الى يائها . لأنها صيبانية لأنها لا تفكر جدياً فى العوامل

التي تتكون وتتجمع وتتبلور على مدى الزمن وتؤدي أخيرا ، بصورة عفوية طبيعية ، الى نشوء فلسفة ، من جهة ، ولانها تحسب ، من جهة ثانية ، أن الفلسفة في كيان أمة ما موضع افتخار وسبيل مباهاة ، ومعرض زينة . ولانها تقترض أخيرا ، في « الفلسفة المنشودة » مقدرة خاصة على تأييد حزب ، أو مقاومة عقيدة ، أو سحق جماعة . وبذا تحكم ، بفكرة سابقة ، على هذه الفلسفة كيف تكون أو كيف يجب أن تكون » .

لكن من الواضح أن تحليل عبد اللطيف شرارة هذا يصدر عن فلسفة محددة ونظرية متبلورة تضع عنصر الزمن والتطور الطبيعي للتفاعلات الجارية على أرض الواقع موضع الاعتبار . وهذا منطقي ومقول للغاية ، لكن الخطورة تكمن في رأى شرارة الذي يوضح أن العرب لا يتلمذون الا على أنفسهم ، وهذا معناه أنهم يعيشون في عزلة عن عصرهم . فكيف يستقيم هذا الرأى مع تأكيد شرارة على أن أبرز ما تتصف به القومية العربية انها انسانية النزعة ، هذه الانسانية التي تتسجم مع حضارتها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، والتي تخطو على فلسفة ضمنية لها ١٩ .

ان معنى النزعة الانسانية هنا أن القومية العربية تتجنب تماما الانغلاق على ذاتها ، والتعصب الضيق الأفق لكل ما يمت لكيانها بصلة . فهي ترى أن ازدهارها ينهض أساسا على صلتها العضوية بعصرها بحيث يمكنها أن تستمد منه كل امكانيات الخصوبة المتشعبة مع طبيعتها ، في الوقت الذي تملك فيه حرية رفض كل ما يتناقض مع روحها وجوهرها . فاذا كان العرب في زمن ابن المقفع في امكانهم التلذذ على أنفسهم ، ففي زمننا هذا يستحيل الاستمرار بنفس المنهج لأننا نعيش في عالم قصرت فيه الأبعاد واختصر فيه الزمان ، والذي فقد القدرة على أن يكون مؤثرا سيجد نفسه متأثرا برغم أنه . والتاريخ الحضاري الطويل والعريض للعرب يوضح لنا أن الحضارة العربية نهضت على الأخذ والعطاء ، شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الانسانية التي تركت بصماتها واضحة على صفحات التاريخ ، بل أنه لولا حفاظ العرب على ثمار الحضارة الاغريقية لكانت هذه الحضارة اندثرت ولم تعلم عنها سوى القشور .

نحن نتفق - إذن - مع عبد اللطيف شرارة في النزعة الانسانية المميزة للقومية العربية ، لكن هذه النزعة تعنى أن الأمة العربية قادرة أو مدعوة للاسهام في ارساء معالم عقيدة ونظرية ، لها شمولها الانساني ، تضعها أمام العالم لعله يجد فيها اجتهدا لبلوغ حل انساني اعلى واصدق من العقائد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتنازع

العالم اليوم ، فتكون دعوتها انسانية شاملة برغم منابعها القومية الاصلية،
اى دعوة تنبذ التعصب الأعمى والأفق الضيق وغير ذلك من العوامل التى
لا يدفع ثمنها سوى الانسان العادى فى كل انحاء المعمورة . وهى دعوة
تستمد مقوماتها من قيم الحضارة العربية ، وفى الوقت نفسه تستوعب
متطلبات العصر بحيث تقدم نموذجا حضاريا جديدا يجمع بين الأصالة
والمعاصرة ، من أجل صالح الانسان العربى بصفة خاصة والانسان المعاصر
بصفة عامة .

٤٢ - شبلي الشميل (لبنان)

ترك شبلي الشميل مخطوطتين تشتملان على فلسفته القومية والاجتماعية والسياسية ، نشرتهما مجلة « المقتطف » في مجلدين : الأول بعنوان « فلسفة النشوء والارتقاء » والثاني : « مجموعة الشميل » (القاهرة ، ١٩١٠) . في هذين المجلدين يبدو شبلي الشميل من الرواد الأول في مجال الإصلاح السياسي والاجتماعي كخطوة حتمية لاقامة بناء الأمة بمفهومها الحديث . فانه من المستحيل أن تقام دعائم الأمة الجديدة على أسس قديمة قد لا تحتل البناء الجديد . فالأمة في نظره نسيج اجتماعي وسياسي واقتصادي لا يتجزأ ، والثورات التي حوت مجرى التاريخ الانساني كانت تهدف أساساً الى هذه الحلول الجذوية التي تنتقل بالأمة من عصر الى آخر مختلف تماماً . وكان الشميل من أنصار التطور الثوري الذي لا تنتج عنه ثغرات وفجوات زمنية ، وخاصة أن التطور يعد طبيعة كائنة في الانسان ، وعلى المفكرين أن يدعموا عوامل هذا التطور .

ومن الواضح أن الشميل كان متأثراً بمبادئ الثورة الفرنسية ، ورائداً لمدرسة الإصلاح الدستوري في العالم العربي . لكن رثيف خوري في كتابه « الفكر العربي الحديث » أوضح أن الشميل كان يعتبر مبادئ الثورة الفرنسية مجرد طور من أطوار النمو الانساني الشائع الذي يسير قدماً نحو العدالة الاجتماعية والاشتراكية . فهو يرى أن الأوضاع الانوقراطية والاستبدادية والدكتاتورية أوضاع غير طبيعية بالنسبة للنفس البشرية ، وهي أوضاع مؤقتة مهما طال بها الزمن ، ولا بد أن تأتي اللحظة التي يتم فيها تصحيح هذه الأوضاع سواء بالإصلاح التدريجي أو بالتغيير الثوري .

ويرتبط المفهوم القومي عند الشميل ارتباطا وثيقا بالشكل الذى تتخذه الحكومات . فالحكومة ليست مجرد أداة طارئة قد تتغير دون أن تترك بصماتها واضحة على مسار الأمة ، بل هي فى جلوسها على القصة قادرة على الوصول بتأثيرها الى القاعدة القومية العريضة . فقد كان الشميل راسخ الاعتقاد بأن شكل الحكومة عامل أساسى فى تقدم الأمة ، أى أمة ، وتأخرها . وكان دائم التأكيد على أن حكومات الشرق هي المسؤولة عن انحلال القيم الأخلاقية فى الاقطار التى تحكمها . ذلك أنه فى المجتمعات المتخلفة يتضاعف التأثير الذى يمارسه الحاكم على المحكومين نتيجة للفراغ السياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى والثقافى الذى يتيح للحاكم أن يفعل كل ما بدا له دون أن يلقي مقاومة أو معارضة أو حسابا . ومن هنا كان قراره قدرا لا راد له . أما اذا كان هذا القرار من أجل الصالح القومى العام أو ضده فهذه قضية أخرى . المهم أن الحاكم الاستبدادى لا يضع الشنمب كثيرا فى اعتباره ، بل يرى ببساطة أن الاختصاصات قد وزعت بالفعل : فله القرار والأمر وعلى الشعب التول له والتنفيذ .

ويقارن الشميل بين أمم الغرب وأمم الشرق فيوضح أن الأولى تناسس بقوانينها ، فى حين أن الثانية تناسس بحكامها . وقد وصف الإصلاحات التى جرت فى بعض الدول الشرقية يومذاك ، بأنها سطحية وغير واقعية . فمثلا كان الناس يعتبرون السلطان عبد العزيز الذى تولى العرش عام ١٨٦١ من رواد الإصلاحات الإدارية التى أدخلها على الامبراطورية بخطوات تقدمية . لكنه فى نظر الشميل لم يكن سوى ملكا متهورا . غريب الأطوار ، شاذ الطباع ، بذليل أن ولايته انتهت باستقاطه بعد خمسة عشر عاما منها . هذا بالإضافة الى أن الإصلاحات الإدارية تحتاج الى وقت طويل مستقر لتنضج ، وترسخ جذورها فى الأرض ، وعليها أن تشمل مختلف أنواع النشاط والمصاعى التى يقوم بها الناس كافة . أما اذا عجزت عن البذل المتزايد فى سبيل العلم ، وترويج التجارة ، وتقوية الصناعات ، ودعم الزراعة ، وحفظ الأمن بحماية الحياة والملكية ، فإن الانحلال لابد أن يكون المصير القابع فى انتظار المجتمع .

وكانت نقمة الشميل على الحكم العثمانى السمة المميزة لكل كتاباته انسياسية . فهو يرى مأساة الأمة العربية متجسدة فى القرون الخمسة التى رزخت فيها تحت نير هذا الحكم الاستبدادى المتعفن الذى رسخ فى تربتها مظاهر الاستهانة بسيادة القوانين والقيم الانسانية . وعلى

حد قول الشميل فان ملوك الشرق مازالوا فوق القوانين وبحكمهم الاستبدادى وتمكينهم للجهل اُخمدوا فى صدور الشعب شعلة الأنفة وقتلوا فيه روح الابتكار والابداع ، فاصبح مستسلما لكل ما تأتى به الأقدار ، ينسى حظه لكنه لا يفعل شيئا من أجل تغيير هذا الحظ . ذلك أن النظرة القدرية الاستسلامية كفيفة بتثبيط أية حمة وأية عزيمه ، فهي تسلب الشعب ارادته فى مواجهة الحاكم الذى يصبح هو نفسه القانون والقدر .

ومع كل هذا التشاؤم لم يفقد الشميل ثقته وإيمانه بقدره الشعب على التخلص من كل القيود الاستبدادية التى تعوق انطلاقة ، فهي كلها أوضاع مضادة للطبيعة البشرية . من هنا كان إيمانه بأن النصر الأخير للسلطة الشعبية المثلثة للقاعدة العريضة للجماهير ، وأن مصير الحكم المطلق للانهار ، ويرى أن ذلك آت لا محالة ، مع انتشار الثقافة وازديادها وخاصة أن اشعاعات أوروبا الثقافية فى ذلك الوقت كانت قد بدأت فى التزايد والانتشار والتغلغل فى البلاد التى عاشت فى ظلام الحكم العثماني خمسة قرون .

وكانت آراء الشميل فى الدولة والمجتمع تكشف عن ادراك عميق للمفاهيم المتطورة فى مجال السياسة . فقد انطلق فكره خارج النطاق الحديدي الذى فرضه الحكم العثماني على الأمة العربية . إذ كان يعتقد بأنه كلما تقدمت الأمة فى طريق الحضارة ، ارتقى شكل حكومتها . فالحكومة صورة مصغرة لأوضاع الأمة الحقيقية ، ومن الصعب تصور ميلاد حاكم عادل متنور ديمقراطى وسط شعب متخلف مسلوب الارادة، ولو حدث هذا فانه يكون بمثابة الاستثناء بالنسبة للقاعدة . فالحاكم هو ابن بيئته على الرغم من جلوسه فوق قمته . لذلك يرى الشميل أنه ليس من المأمول أن تكون الحكومة أفضل من الأمة التى تنبثق عنها . وقد أبرز بوضوح ، أهمية الراى العام الفعال فى حقل الإصلاح القومى فقال :

« ان من ينتظر الإصلاح عفوا من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولاشك تاريخ نشوء الأمم والعمران ، وها ان التاريخ اماننا يعلمنا أن الحكومات فى كل مكان وزمان ، هى آخر من يدعن للإصلاح . وهى بلغت أمم أوروبا مبلغها من التمدن بفضل حكوماتها ؟ لا لعمري ! انما بلغت بفضل تألبها واتحاد كلمتها ، ورفع الرؤوس المطاطة أمام حكامها ، وربط حكوماتها كما تربط القتران وإتلاها كما تتل السائمة ، وجراها وراها قوة واقتدار . والأمم التى لم تستطيع ذلك لعدم توفر أسباب القوة فيها،

عفاها الدهر ، واستغرقتها التنازع ، ولم يبق لها أثر ، وتركها خيرا
« مسطورا » .

ويؤمن الشميل بأن روح التغيير اذا لم تكن كامنة في الجماهير ،
فمن المستحيل أن تصدر عن الحاكم من تلقاء نفسه . وكل ما تحتاجه
الجماهير أن تلم شملها المبعثر وأن تشحن قوتها بطاقتها الخلاقة حتى
لا تنهد روح التغيير داخلها . أما إيمان الشميل بقوة الجماهير ، فإنه
ينعكس على آرائه في الثورة . فقد كانت صدمة قادة الفكر شديدة عندما
انخلعت ثورة ١٩٠٨ في ادخال تحسين جذري على الوضع ، على الرغم من
أن هذه الثورة لم تكف بتضييق السلطات التي كان يتمتع بها عبد الحميد
الثاني ، بل تجاوزت ذلك الى اعلان دستور ديمقراطي أقر سلطة الشعب
كما أقر المؤسسات النيابية والحقوق الانسانية وغير ذلك من التعديلات
الحديثة . ومع ذلك ظل الموقف كما هو دون تغيير أساسي يذكر ، مما
أحدث خيبة أمل عميقة الأثر ، وصدمة عنيفة أثارت كثيرا من التساؤلات
حول جدوى الثورة . لكن شبلي الشميل يمس جذور المشكلة عندما
يقول :

« يرجع إخفاق الثورة العثمانية التي قامت عام ١٩٠٨ ، الى أن
اشترك الأمة فيها اقتصر على الاكثار من التفتي في أول الأمر ، وهي اليوم
تكثر من العويل ، فتورطنا حتى الآن عسكرية ، اقتصر فيها التغيير على
صورة الهيئة الحاكمة ، فلم تغير شيئا من أخلاقنا ، ولم تتصل الى علومنا
وصناعاتنا » .

وبذلك كان شبلي الشميل أول مفكر عربي يفرق بين الانقلاب
العسكري والثورة القومية . ان تغيير الجهاز الحاكم اذا لم يصحبه
ويواكبه تغيير في بناء الانسان وفكره ، فسيظل تغييرا شكليا لا يمس
جوهر الثورة الحقيقية . فالنظام السياسي هو النتيجة والمحصلة النهائية
لوضع الأمة في حين يشكل هذا الوضع السبب الموضوعي الكامن وراء تلك
النتيجة . والقضاء على النتيجة لا يحتم القضاء على السبب ، بل ان التغيير
الحقيقي يبدأ بالقضاء على الأسباب المؤدية الى كل السلبيات . ويبلغ المنهج
العلمي قمته عند الشميل حين يقول :

« ان الاجتماع لابد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر
الهلاك ، ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق
خفي بين أعضائه ، موافقة لميوله ، أي تكون عبارة عن صوت الشعب لكي
تكون قانونية ، والا انقلبت شرا عليه » والثورة التي تكون كذلك ، هي

ثورة لا تغلب ولا تقاوم ، لأنها ليست من أفعال الآحاد ، بل هي عبارة عن
تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه ، تخلصا طبيعيا قانونيا » .

هكذا يفسر شبلي الشميل الثورة تفسيرا بيولوجيا حين يشسبها
بمقاومة الجسم الطبيعية للأمراض التي تريد الفتك به . وهذا يدل على
مدى التقدم الفكري الذي أحرزه الشميل في وقت لم تكن فيه الأمة العربية
قد دخلت بعد مرحلة النقاأة من الحكم العثماني المتخلف . أي أن العقل
العربي لم يعرف الاستسلام للتخلف والرجعية والتجبر والجمود على الرغم
من وقوعه تحت وطأة هذه الاحباطات لمدة قرون خمسة عصبية . وكتابات
شبلي الشميل زاخرة بهذه النظرات العلمية المشعة ، والمناهج الفكرية
التقدمية التي تبدو وكأنها كتبت اليوم ، على الرغم من مرور حوالي قرن
كامل على تسجيلها .

٤٣ - مصطفى الشهابي (لبنان)

مصطفى الشهابي من المفكرين القوميين العرب الذين يرون في القومية العربية عقيدة وسلوك وإرادة إنسانية . والعربي الحق هو من يعتنقها عن اقتناع ذاتي تابع من داخل كيانه الفكري والثقافي والوجداني، ولن يحقق العرب أمجادهم المرجوة الا اذا حققوا درجة معقولة من الاعتناق والاقتناع . فالقومية العربية ليست مجرد عقيدة سلبية تكتفى بالجدل والمنطق المحكم التماسك ، بل هي سلوك عملي متجدد قائم على فكر مرن شامل وإيمان عميق بقدرات الانسان العربي وامكانياته : وقد برز هذا الاتجاه القومي في كتابي مصطفى الشهابي « محاضرات في الاستعمار » ١٩٥٧ ، و « القومية العربية وتاريخها وقوامها ومراميها » ١٩٥٩ .

ويتضح انفتاح مصطفى الشهابي على الفكر الانساني الرحب عندما يتفق مع المفكر المستشرق المؤرخ الفرنسي أرنست دينان في نظريته التي تقيم القومية على دعامة الارادة الحرة أو مشيئة التعايش المشري . وهي النظرية التي أعلنها في محاضرة عامة مشهورة ألقاها في جامعة السربون عام ١٨٨٢ بعنوان « ما هي القومية ؟ » وملخصها يتمثل في أن الأمة تتألف من شيئين ، الأول في الماضي ، والثاني في الحاضر ، وهما في الحقيقة شيء واحد ، فالأول أن يكون لأفراد الأمة تراث كبير مشترك من الذكريات ، والثاني أن يكونوا راضين بحاضرهم ، وراغبين في العيشة المشتركة ، ومريدين المثابرة على تقدير قيمة الارث المشاع الذي انتقل اليهم من أسلافهم . وهو ينتهي الى القول بأن الأمة تضامن عظيم يحصل من الشعور بالتضحيات الماضية ومن الشعور في التضحيات التي في النية القيام بها .

وإذا كان الشهابي قد سجل هذا الملخص في كتابه « القومية العربية » بدافع من اقتناعه به ، إلا أن نظريته الموضوعية النابعة من مقومات الواقع العربي جعلته ينأى عن الانسياق التام لارنست رينان بحيث لم يتفق معه في مفهومه لدور اللغة في قيام القومية ورسوخها ذلك أن الظروف التي دعت رينان إلى أن القومية لا تتبع اللغة ، لأن العلاقات الجغرافية والمناافع السياسية والتجارية هي التي تجمع وتربط الناس وتؤسس الدول ، هذه الظروف تختلف تماما عن الظروف الموضوعية التي لمسها الشهابي في الأمة العربية . فقد وجد رينان أن مشكلة الأتراس التي أثارت الجدل حول الحدود الفرنسية الألمانية تعارضت تماما مع نظرية ارتباط القومية باللغة ، لأنها كانت تعرض مطامح فرنسا إلى خطر جدى ، ذلك أن فرنسا كانت ترمى إلى التوسع في الشمال والشمال الشرقي ، وكانت تعد الراين حدودها القومية لتصبح محاطة بحدود طبيعية من كل الجهات . ولكن سكان تلك المناطق يتكلمون الألمانية . من هنا كان تركيز رينان الأساسى على نظرية الإزادة الحرة أو مشيئة التعايش العشري بصرف النظر عن اللغة كعامل رئيسى من عوامل قيام القومية ورسوخها .

أما الشهابي فقد وجد أن اللغة العربية هي الجوهر الفكرى والثقافى والتعبيرى للقومية العربية . لذلك فإنه عرف العربى بقوله : « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » وذلك لإخراج من يتكلمها باعتبارها لغة يتعلمها أو ينطق بها وهو لا يحس حين يتكلمها أنه عربى ، أى لا يمكن أن نعد الإنسان عربيا حين ينكر هو نفسه عربيته ولا يريد أن يكون عربيا : بمعنى أن اللغة العربية والشخصية العربية وجهان لعملة واحدة هي القومية العربية . فالعربى هو الذى يتكلم العربية بشعور أن العربية هي لغة أمته ، أى لغة الجماعة الذى ينتمى إليها ، بفض النظر عن الأصول البعيدة أو القريبة التى انحدر منها . فاللغة واقع معاش قبل أن تكون مجرد حروف وألفاظ وكلمات وجمل .

وعندما يتكلم الشهابي عن اللغة العربية فإنه يقصد الفصحى بالذات أما انتشار اللهجات العامية المحلية في مختلف أقطار العروبة فمن شأنه خلق وتدعيم الحواجز الثقافية والفكرية والوجدانية بين أبناء العروبة . فاللهجات العامية لا تمنى سوى العزلة المحلية والتفرقة الإقليمية والفوارق الشعبية . ولو قدر لتلك اللهجات العامية أن تستقر وتثبت مع مرور الزمن ، فإنها يمكن أن تتحول إلى لغات مستقلة قائمة بذاتها . صحيح أن اللغة العربية حينذاك ستكون المصدر اللغوى القديم لها ، لكنها لن تكون أكثر من اللاتينية بالنسبة للفرنسية والإيطالية والبرتغالية

والإسبانية التي تفرعت عنها . لذلك يؤكد الشهابي على ضرورة الحرص على بقاء العربية الفصحى لغتنا كلنا في شئوننا الجادة ، وكل وسائل ثقافتنا وتنقيفنا . ذلك أن قوميتنا العربية ستظل بخير ما دامت لغتنا الفصحى بخير ، فمتى تغلبت اللهجات العامية عليها ، فقدنا قوميتنا العربية لا محالة ، وفقدنا معها عزتنا وكرامتنا .

وقد قصد الشهابي باكتفائه باللغة العربية مميّزا للعربي ، تأكيد أن الفارق بين العربي وغيره يكون باللغة ، لا العنصر أو الجنس . وبذلك سعى الشهابي الى تبرئة القومية من الفكرة المنصرية التي أضرت بالقومية العربية وأساست إليها كثيرا . فالعروبة لغة وثقافة وفكر وإرادة وليست عنصرا أو جنسا . ويبدو المزج بين اللغة والإرادة في تعريف الشهابي للعربي بأنه « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » . ولذلك فإن من ولد عربيا لكنه ينتمي بفكره وإحساسه الى قومية أجنبية تنهيه لدرجة تعلم لغتها وتجاهل عربيته ، فإنه لا يمكن أن يكون عربيا . أما الانسان فيمكن أن يكون عربيا ، وإن كان أجداده قد جاءوا في الأصل من الأناضول أو كردستان ، مادام يتكلم العربية باعتبارها لغته القومية ، ولا يتعصب الى لغة أو جنس آخر .

ومن الطبيعي أن يؤدي اهتمام الشهابي باللغة كجوهر للقومية ، إلى اهتمامه بالأدب العربي . فهو يؤمن بأن بداية حركة القومية العربية في العصر الحديث كانت مواكبة تماما لليقظة الأدبية التي بدأت في بيروت ثم في دمشق في منتصف القرن التاسع عشر . يقول :

« لعل لا أخطئ إذا قلت ان الشعور الجماعي للقومية العربية ، والعمل لها ، بدء يذو.قرنه في بيروت ، ثم ظهر في دمشق ، ثم أخذ ينتشر في سائر الأقطار العربية . وهذا الترتيب يساير اليقظة الأدبية الحديثة في الشام ، فقد نشأت في بيروت وجبل لبنان منذ أواسط القرن التاسع عشر يوم كان من روادها الأوائل المعلم ناصيف اليازجي ، والمعلم بطرس البستاني ، والشيخ يوسف الأسير وتلاميذهم بالعربية ثم برزت هذه اليقظة الأدبية بدمشق في زمن الوالي مدحت باشا ، وكان الشيخ طاهر الجزائري أكبر الماملين لها » .

ولا شك أن للعرب فضل الريادة في هذا المفهوم القومي الانساني الشامل البعيد عن كل تعصب عنصري أو تحيز جنسي ، فقد خلت هذا في منتصف القرن التاسع عشر في حين أنه بعد مضي قرن من الزمان انتشرت النازية في أوروبا وقضت نفسها على مقدرات العالم كقومية

عنصرية جنسية ضيقة • ويكفى أن نستشهد بالإديب العربي أديب اسحق في كتابه « الدرر » عندما نادى بوحدة أمة العرب على اختلاف أديانهم وعناصرهم ، على أساس من وحدة لغتهم ، ووحدة تاريخهم وحضارتهم ، وارتباطهم جميعا بمصالح قومية عليا • قال :

« ألم يكن في هذه الأقطار نفر من أولى العزم تبعثهم الفيرة والحمية ، على جمع الكلمة العربية فيتلافون أحوالها قبل التلايف • بل ماضى زعماء هذه الأمة لو سارت بينهم الرسائل بتعيين الوسائل ثم حشدوا الى مكانة يتأكدون فيه ويتحاورون ، ثم ينادون بأصوات متفقة المقاصد كأنها من فم واحد ••• فهلما ننشد الضالة ، ونطلب المتهرب : لا تقوم في ذلك ، بأمر فئة دون فئة ، ولا نتمصّب لمذهب دون مذهب • فنحن في الوطن اخوان تجمعتنا جامعة اللسان : فكلنا وإن تعددت الأفراد إنسان •

أيحسبون أن ذلك الصوت لا يكون له من صدى ، أم يخافون أن يذهب ذلك الاجتهاد ، أم لا يعلمون أن مثل هذا الاجتماع منزلها عن المقاصد الدينية ، منحصر في العصبية الجنسية والوطنية ، مؤلفا من أكثر النحل العربية يزلزل الدنيا اضطرابا ، ويستميل الدول جذبا وإبراجا ، تنموذ للعرب الضالة التي ينشدون ، والحقوق التي يطلبون •

وكان من الطبيعي أن يستشهد الشهابي بقصائد الشعراء التي تدعو العرب لتحرير أمتهم وتحقيق وحدتهم في تلك الحقبة التي واكبت فجر انقومية العربية الحديثة • من هؤلاء الرواد إبراهيم إليازجي الذي قال •

تنبهوا واستيقظوا أيها العرب

فقد طوى السيل حتى غاصت الركب

فيم التعلل بالأمال تخييدكم

وانتم بين راحات القنا سلب

كم تظلمون ولستم تشعركون وكم

تستغضبون فلا يبعو لكم غضب

أما من الناحية السياسية فيرى الشهابي أن الثورة العربية للتحرد من نير الحكم العثماني كانت تجسيدا حيا لروح القومية العربية ولطموحات الإنسان العربي بصفة عامة من أجل كيان قومي مستقل أصيل • فالقومية العربية ليست مرتبطة بأي زعيم عربي بصفة شخصية ، بل هي روح تسرى في كل العرب دون استثناء • لذلك يخطئ من يظن أن الثورة

العربية قامت على اكتاف الحسين بن علي الهاشمي وآله وحدهم ، فالحقيقة أن تلك الثورة كانت ثورة الأقطار العربية التابعة للدول العثمانية ، وما من عربي استطاع أن يؤازر الثورة أو أن يلتحق بها إلا أقدم على ذلك عن طيبة خاطر . ذلك أن القومية العربية - والثورة في مقدمتها وطيبتها - تنبع من داخل الانسان العربي وتدفعه الى انتهاج سلوك معين على أساس عقيدة فكرية مقتنعة بها تماما . لذلك تنذر بل تنعدم الحالات التي نجد فيها محاولات لفرض القومية العربية على الانسان من الخارج . ولعل هذا هو السر في استمرار الكيان القومي على الرغم من كل العقبات والمعوقات والاحباطات والصراعات التي تترى به بين حين وآخر ، فاذا كانت القومية العربية تملك في داخلها قوة دفع ذاتية بهذه الحيوية والتجدد ، فمن العار علينا - نحن العرب - أن نتجاهل هذه الطاقة الخلاقة ونبحث عن طاقات مفتعلة واردة من خارج حدود الأمة العربية .

٤٤ - أنيس صايغ (فلسطين)

أضاف أنيس صايغ الى حقل الدراسات القومية العربية انجازات أكاديمية مستفيضة تعد من العلامات البارزة الراسخة على طريق الفكر القومي العربي . فمن كتبه على سبيل المثال (تطور المفهوم القومي عند العرب » عام ١٩٦١ ، « وفي مفهوم الزعامة السياسية » ١٩٦٥ ، و « الهاشميون والثورة العربية الكبرى » وغيرها . لكن مكانته بين المفكرين القوميين العرب تميزت بخاصية متفردة - الى حد ما - وهي اهتمامه بتطور فكرة القومية العربية في مصر ، ومن أهم دراساته في هذا المجال « الفكره العربية في مصر » عام ١٩٥٩ . وحتى في كتابه « في مفهوم الزعامة السياسية » تناول مواقف الزعماء المصريين من فكرة القومية العربية ، وكيف انحاز بعضهم الى صف الأتراك كما فعل مصطفى كامل ومحمد فريد . ومع ذلك وجد أنيس صايغ في محاولتهما دعما للمشاعر المرتبطة بالكيانات الوطنية والمصنوعات شبه القومية ، خاصة أن دعاة الحركات المختلفة في الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل الحالي حاولوا في نضالهم الاستماتة بمستعمر ضد مستعمر آخر ، كما حاول بعض الوطنيين المصريين - مثلاً - الاستماتة بالعثمانيين ضد المستعمر البريطاني .

لكن حقيقة الوضع الذي كان سائدا آنذاك ، كانت تؤكد أن الشباب العربي تمرد على حكم السلطنة العثمانية عندما استشعر هويته العربية التي بدأ في بعثها رويدا رويدا في قالب سياسي ، فأخذ في تكوين الجمعيات والمنتديات التي كانت في أساسها ذات نشاط أدبي وثقافي ، لكنها مثلت في ذاتها اللبنات الأولى للحركة العربية . وكانت بيروت مسرح أولى الجمعيات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر . كذلك نجده « الجمعية العلمية السورية » التي لحقتها جمعيات أخرى في بيروت

أيضا ودمشق مثل « جمعية بيروت السرية » ١٨٨٠ التي اتخذت لنفسها نهجا سياسيا ، كما قامت « الجمعية الوطنية » في باريس ١٨٩٥ ، وجمعية « الشورى » في مصر ١٨٨٨ ، وجمعية « النهضة العربية » ١٩٠٦ .

ويرى أنيس صاين أن الحركة القومية العربية في أوائل القرن العشرين اتجهت الى التعبير عن نفسها بشكل أكثر حدة وصراحة ، ونفضت عن نفسها ظلال التمييز العنصري والطبيعة الدينية ، وقدمت نفسها على أنها حركة علمانية وسياسية تقوم على أن للعرب تاريخا وقضية مشتركة . فتشكلت جمعيات وأحزاب سرية وعلمية هي « الاخاء العربي » ١٩٠٨ و « المنتدى الأدبي » عام ١٩٠٩ و « العربية الفتاة » عام ١٩٠٩ ، و « الجمعية القحطانية » عام ١٩١٠ وجمعية « العهد » وكلها في الآستانة ذاتها ، وحزب « اللامركزية » عام ١٩٠٩ و « الجمعية الإصلاحية » في بيروت عام ١٩١٢ . وطالبت كلها بمزيد من الاستقلال للعرب ، لكن لم يطالب أى منها مطالبة محددة وصريحة بالاستقلال التام ، لذلك كان المحور العام لمخططاتها السياسي هو نوع من اللامركزية السياسية ، أما المحور العام لمخططاتها القومي فكان الاعتراف بأمة عربية واحدة ، ذات كيان قومي مستقل عن الاسلام ولكنه ليس منفصلا عنه سياسيا . تمام الانفصال .

وكان مؤتمر باريس عام ١٩١٣ أفضل مظهر عبر عن التطور الجديد في مسار الحركة القومية العربية ، فقد حضره أكثر من مائتين من المفكرين والساسة العرب ، ورأسه عبد الحميد الزهراوى من سوريا واشترك في الاعداد له أعضاء جمعية « العربية للفتاة » في باريس وحزب « اللامركزية » في القاهرة . وأكد أعضاء المؤتمر على ثلاثة أمور أولها أن العرب كلهم يشكلون أمة مستقلة ذات ماض خالده ومستقبل مرقو الخير ، وثانيهما أن حل المشكلة التي تجابه الأمة العربية هو نظام اللامركزية لا الاستقلال التام ، وثالثهما التأكيد على وحدة الأمة ووحدة المجتمع بمختلف عناصره .

ويعتقد أنيس صاين أن بداية ما يمكن أن نطلق عليه « الفكرة القومية العربية » ترجع الى أواخر القرن الماضي وأوائل الحالي . وقد نشطت هذه الفكرة بصفة خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في صورة دعوة وحدوية في المشرق العربي على أساس مفهوم « الأمة » العربية ذات التاريخ المشترك واللغة المشتركة والمضير الواحد . وتمخضت هذه الدعوة عن حركة وحدوية يمكن اعتبارها الجنين غير المكتمل للحركة القومية العربية . وقد قامت هذه الحركة في مواجهة حركة قومية أخرى هي الحركة الطوارنية ، ونتيجة لفقدان عرب المشرق ثقتهم في قدرة الدولة العثمانية على الدفاع

عن بلادهم ضد أوروبا • وهو الرأي الذي يشترك فيه كل من ساطع
الحصري وحازم زكي تسيية مع أنيس صايغ :

لكن من الجدير بالملاحظة أن الحركة العربية في هذه المرحلة كانت
متقسمة الى حركات استقلالية ضد المستعمرين الأجانب ، ولم يكن قادتها
وزعمائها بصفة عامة يربطون هذه الحركات بمضمون محدد • ولكنهم
أعربوا في مناسبات ومواقف عديدة عن آراء سياسية واجتماعية متقاربة ،
وان حرصوا على فصلها أحيانا عن دعوتهم الوطنية من أجل الاستقلال •
لذلك يقول صايغ - « في مفهوم الزعامة السياسية » : ان الحركة العربية
تميزت في فترة ما بين الحربين بمفاهيمها المحافظة اليمينية ، بحيث حصرت
جهدها في الحصول على الاستقلال السياسي دون أن تعنى بتطور المجتمع
من الداخل تطورا يحقق المساواة والعدالة الاجتماعية •

لكن الالتحام بين الاستقلال السياسي والمضمون الاجتماعي بدأ
بصورة منظمة في أوائل الأربعينيات حين قامت أحزاب عربية سياسية
على أساس برامج تندمج فيها التطلعات الوحدوية بالتطلعات الاجتماعية
نحو هدف قومي مكتمل النضج • وقبل ذلك التاريخ كانت بعض الأحزاب
القائمة بالفعل قد تحولت الى الفكرة القومية العربية ، فابتداء من ١٩٣١ ،
كما يقول صايغ في « الفكرة العربية في مصر » ، بدأ الوعي القومي
العربي يعبر عن نفسه في تنظيمات سياسية في مشرق الوطن العربي
(لبنان وسوريا والأردن وفلسطين) وغربه (تونس) ، ولكن تبنيها
للفكرة العربية كان في الغالب نوحا من المناورات السياسية لاجتذاب
الجماهير في أقاليمها المختلفة ، إذ أنها فصلت بين برامجها السياسية
واعتمادها للفكرة العربية • أما الأحزاب التي قامت دعوتها القومية على
مضمون اجتماعي سياسي محدد فلم تثبلور بوضوح الا في الأربعينيات •

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتد الحاج الجماهير العربية
في طلب الوحدة مما دعا الحكومات الى انشاء جامعة الدول العربية كرمز
لهذه التطلعات ومحاولة للتعبير عن الاتجاه الجديد • لكن موقف دعاة
القومية العربية من الجامعة العربية لم يكن متسقا الى حد كبير ، ومع ذلك
كان الرأي الغالب بينهم هو قبولها كخطوة تمهيدية نحو الوحدة الشاملة
ورفضها رفضا باتا كبديل لهذه الوحدة ، ويقول صايغ في كتابه
« الهاشميون والثورة العربية الكبرى » : ان القوميين انتقلوا في
الحسينيات من فكرة جامعة الدول العربية ذات الرباط الضعيف الى فكرة
الوحدة الحقيقية ، كما انتقلوا من مطلب الاعتماد على القوة لتحقيق
الوحدة ، ومن عملية البحث عن يسمارك عربي يشرع السيف في وجه

أعداء الوحدة ، الى مطلب اشتراط الوحدة برضى الشعب وبارادته المطلقة • ولعل أنيس صايغ يشير بذلك الى ما حدث فى تجربة الوحدة ١٩٥٨ التى تمت على أساس الاستفتاء وجاءت ممثلة لارادة الاغلبية العظمى من افراد الشعب العربى فى مصر وسوريا ، أو لعل صايغ يشير الى ما جاء فى الميثاق الوطنى المصرى فى عام ١٩٦٢ ،والذى قرر أن الوحدة لا يمكن - بل لا ينبغي - أن تكون فرضا •• فان القسر بأية وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة :

ويجدد بنا أن نلقى بعض الأضواء السريية على تحليل أنيس صايغ لتطور فكرة القومية العربية فى مصر • فهو يرى استحالة تجاهل مصر فى أى تنظير للقومية العربية أو تطبيق لها على أى مستوى ويتتبع صايغ العقبات التى وقفت فى طريق الفكرة العربية فى مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر : أى منذ حكمت أسرة محمد على مصر فى عام ١٨٠٥ وهو الحكم الذى امتد الى عام ١٩٥٢ • ورغم أن محمد على حاول إقامة وحدة عربية فى المشرق العربى ، فان جنسيته الألبانية جعلته دخيلا على السلالة العربية التى لفظته ، خاصة أنه كان يتكلم التركية ، وحاشيته من الأتراك ومن الأجانب • لذلك تجاهل المصريين واعتبرهم مواطنين من الدرجة الثانية ، وأبعدهم عن الوظائف الكبرى ، وأغلق المدارس فى وجه أبنائهم حتى قبيل وفاته •

ويرى أنيس صايغ أن العرب الذين استوطنوا مصر فى ذلك العصر ، والذين كانت أكثريتهم من سوريا ولبنان ، كانوا أحد المعوقات فى تأخير ظهور الفكرة العربية فى مصر ، فقد عملت عدة جماعات فكرية منهم على بلبله الفكرة العربية : منها جماعة عملت للفكرة الاسلامية مثل محمد رشيد رضا وأحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي ، وجماعة ثانية تأثرت بالقضية المصرية الاقليمية واندمج أصحابها فى المجتمع المصرى وحل لواها جماعة منهم أديب اسحق وسليم نقاش الذى كان أول من رفع شعار « مصر للمصريين » • ومنهم من دعا للقومية الضيقة ، وللحشارة الفرعونية مثل داود بركات الذى اتخذ من جريدة « الأهرام » منبرا للدعوة الى فكرته •

ويعتقد أنيس صايغ أن سعى مصر لإقامة الوحدة مع السودان فى عهد الحديوى سعيد لم يكن من منظور قومى عربى ، بل كان سياسة انمزالية اقليمية • كذلك اهتم اسماعيل بشتون السودان وبارسال البعثات العلمية لكشف منابع النيل ، وحرص على إقابة وحدة نيلية • ولكن الموظفين المصريين والأجانب أساءوا الى الشعب السودانى - كما

اسموا الى الشعب المصرى مما أدى الى قيام ثورة المهدي التي لازمت ثورة
عرايى . ثم ألزمت بريطانيا مصر بسحب القوات المصرية ١٨٨٤ ، الى أن
أعادت فتح السودان بجيش معظمه من المصريين وباسم خديوى مصر .
ثم كان وفاق ١٨٩٩ لتبرير المشاركة فى الإدارة . وكان حاكم السودان
العام بريطانيا بصفة دائمة وكل معاونيه من الجنسية نفسها . أما
فى مصر فيقول أنيس صايغ فى كتابه « الفكرة العربية فى مصر » :

« رسخ الانكليز أقدامهم فى مصر منذ اليوم الأول لوطوء تلك
الأقدام أرض مصر . ألفوا الجيش الوطنى وأسسوا جيشا صغيرا فقيرا
وقليل السلاح والتدريب والنظام ، وإلقيادة فيه بأيدي الانكليز وألغوا
القوانين والأنظمة القديمة ووضعوا رقابة شديدة على المالية ، ونصبوا عليها
مستشارا انكليزيا . . . وألغوا الدستور القديم وأبدلوه بنظام لا يترك
للشعب حرية . . . وسلبوا نفقات جيش الاحتلال من ميزانية الدولة
فأفلسست . . . وانتزعوا من مصر حقوقها فى السودان * خلقوا طبقة من
المواطنين والسياسيين من أصحاب الضمائر العفنة وعهدوا اليهم بالاستبداد
بأخوانهم الأحرار ، وعممو اللغة الانكليزية على حساب العربية ، وأصلوا
برامج التعليم ومسحوا نظمه . . . وأوقفوا دروس التاريخ الوطنى » .

لذلك يرى أنيس صايغ أن الاحتلال البريطانى تسبب فى عزل
مصر عن البلاد العربية ، كما فرضت ظروف البلاد العربية الأخرى
وأوضاعها السياسية عزل مصر عن ركبها العربى الشامل بحيث ظن بعض
العرب أن لمصر كيائها الذاتى المستقل ، وهى لذلك خارج اطار القومية
العربية . وبذلك نظر العرب الى قضاياهم المصرية من وجهة نظر الاستعمار
الغريب الذى تلاعب بهم حيثما ومتى شاء .

وبرغم كل هذه الاحباطات التى جعلت مفكرين من أمثال طه حسين
ولطفى السيد ، وسياسيين من أمثال مصطفى كامل وسعد زغلول يصرفون
النظر عن القضية العربية ، فإن العلاقة العاطفية والوجدانية بين مصر
وغيرها من الأقطار العربية ظلت دافئة بل وساخنة فى أحيان كثيرة .
يقول أنيس صايغ فى كتابه « فى مفهوم الزعامة السياسية » أن زعيما
مصريا مثل سعد زغلول كان يتجنب القضايا العربية ، ويعين صراحة
أنه لا جدوى لمصر فى تبني المسألة العربية وهى بعد تكافح من أجل
قضاياها الأساسية ، ومع ذلك فقد أعلن معظم العرب انتخارهم به ،
واستلهموا جهاده ، وسار على نهج كفاحه ضد قوات الاحتلال والاستعمار .
هذا لأن صايغ يؤمن « بأن مصر قاعدة الوطن العربى سياسيا وحضاريا
ونفسيا وتكنيا وفنيا » .

هكذا تميزت نظرة أنيس صايغ الى مفهوم القومية العربية بالموضوعية العلمية الأمينة التي لا تنظر لا الى الصالح العربي العام ، وتتخطى كل الحواجز الإقليمية دون عقده أو حساسيات ، وتعتبر التقسيمات التي يعاني منها العالم العربي مجرد فواصل مصطنعة يمكن أن تزول بمجرد أن يتخلص جسم الأمة العربية من أمراضه القديمة التي يعاني منها • قد يطول الوقت قبل أن يكتسب هذا الجسم صحته وعافيته ، لكنه آث لا ريب فيه • هذا ما تؤكده الشواهد العلمية والأدلة الموضوعية التي أقام عليها أنيس صايغ كل دراساته وكتبه •

٤٥ - محمد سرور الصبان (السعودى)

محمد سرور الصبان من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين حياة القول والفكر وحياة الفعل والتطبيق . ونشاطه متعدد الجوانب بحيث شمل انجازات ضخمة فى مجالات الثقافة والفكر والأدب والاقتصاد والسياسة والاصلاح والعمران . وهو بلا شك من رواد النهضة الفكرية القومية فى المملكة العربية السعودية ، وعميد الرعيل الاول من الأدباء والمفكرين من أمثال عواد ومحمد سعيد العامودى ، وعبد القدوس الأنصارى ، وأحمد ابراهيم النزاوى ، وحمزة شحاتة ، وأحمد قنديل وغيرهم . وهذا الرعيل الرائد ترك بصماته واضحة على فكر الأجيال التى أتت بعده وخرجت من نطاق الاقليمية المحلية الى آفاق القومية العربية كما نجد فى كتابات عبد الله عبد الجبار وحيد الجاسر وحسين برحان وغيرهم .

ولم يضع محمد سرور الصبان نفسه فى خدمة السعودية ونهضتها فحسب ، بل نذر نفسه لخدمة العروبة وفكرها وثقافتها وأدبها . يقول عنه الشاعر السعودى ابراهيم هاشم الفلالى فى كتابه « المرصاد » ان قلبه لم يتسع فقط لأدباء بلده ومفكره بل احتوى كل مفكرى البلاد العربية أجمع ، كما يصفه الكاتب السعودى عبد القدوس الأنصارى فى مقالة بمجلة « المنهل » بأنه جمع بين السياسة والاقتصاد والفكر والأدب فى تولىفة لا تعرف الانقسام قبلا لاضيفته الى دهائه السياسى وخبرته الاقتصادية العميقة العريضة فهو :

« أديب قبل كل شيء » ، يأنس الى الديوان الشعرى ، والكتاب التاريخى ، والمؤلف القديم والحديث ، ولا بد له بعد ذلك ومع ذلك من قرض شيء من الشعر ، الذى تلهج به الطبيعة الشاعرة الحساسة الصموت ،

ولا يد له مع ذلك من معالجة الكتابة الأدبية في شتى الموضوعات • ان هذا القلب الكبير فيه من كل زعامة طرفة ، ففيه من سعد زغلول ميلا شجاعته وحسن قصده وصبره وأناته ولباقة وفصاحته وحسن ادارته لدولاب الأعمال والتهوض بجلائل الآمال ، وفيه من دماغ طلعت حرب اقتصادياته وعبقريته وطموحه وحماسته ، وفيه من شاعرية حافظ ابراهيم وطنيته وسمو معانيه ، وفيه من أسلوب مصطفى كامل روحته وتلهبه وإشراقه » •

وكان الصبان أول سعودي يدعو الى وحدة العرب ، وكان من أوائل الشباب الذي يشتعل حماسة وتأييدا للثورة العربية الكبرى بقيادة الحسين في عام ١٩١٦ • فقد وجد أنه لاخلاص للعروبة الا بإعلان الثورة المسلحة على الدولة العثمانية التي وضعت الوطن العربي تحت نيرها خمسة قرون طويلة مظلمة • وشارك بالدراسة والقراءة والتحليل والاتصال بالناس والاجتماع بالرعيل الأول بهدف وضع ايدىولوجية قومية للثورة العربية • كما كان من أوائل الذين أقاموا بناء الدولة في السعودية على أسس قومية وعلمية • يتضح هذا في كتاب الكاتب السعودي عبد الله عريف « رجل وعمل » الذي دار مضمونه حول السيرة الذاتية للصبان • يقول المؤلف:

« عندما يجيء اليوم الذي يؤرخ فيه حياة الحجاز في العهد السعودي فان صفحة خطيرة من صفحاته ستفرد - ولا شك - لحياة محمد سرور الصبان • ذلك أن تاريخ حياته الفكرية جاء مع تاريخ الصحوة الذهنية التي جاءت في حياة الحجاز عقب الثورة العربية الكبرى ، وما وليها من انقلاب سياسى تبعته حيوات اقتصادية وأدبية وإدارية ، وكان لمحمد سرور الصبان من التأثير في تلك الحيوات الثلاث - وهي أظهر مظاهر نهضتنا - ما جعل منه قوة بارزة الأثر ، في كل حركة يراد منها دعم وإنشاء مظهر يبين عن حيوية الأمة ، ويدل على مشاركتها الأمم في الميراث الانساني العام » •

ويقول الدكتور أحمد زكى أبو شسادى في تعليق له على كتاب عبد الله عريف ان الصبان :

« رجل عصرى ، وإن يكن متزنا متعلما ، فهو يؤمن بأن الأرض من يرثها من عباد الله الا الصالحون ، وهو يؤمن بأن المدنية الحديثة هي ملك للعالم بأكمله ، وليست ملكا لشعوب معينة ، كما يؤمن بأنها ليست غريبة عن الأمة العربية ، التي حملت مشعل الحضارة عن الاغريق وزادته نورا وتألقا في أحلك الظروف ، فإذا طرقت هذه المدنية باب البلاد السعودية الآن قال الصبان مخلصا صادقا : هذه بضاعتنا ردت إلينا ،

ولم يعد من هذه المدنية شوائبها ، لأن هذه الشوائب علقت بمدينةات كثيرة من قبل ونفضها المصلحون نفصهم للغيار الذي لا يؤثر على الجوهر ذاته » •

ويختتم الشاعر المصري الكبير أبو شادي تعليقه بقوله : « ان الصبان علم ورائد في خلقه وسلوكه وأثره ، وسيرته عظة وقلمة لأبناء العروبة في كل الاقطار ، وستبقى - كما هي الآن - مضربا للأمثال » •

ويرى الصبان أن الوحدة العربية هي الترجمة العملية للفخر بالوطن العربي ، فالأمة التي تعيش على ماضيها وحده إنما تعمل لتدهورها • ان مواجهة تحديات العصر لا يمكن أن تنهض على الفخر بالأجداد • في هذا المعنى يقول الصبان :

« الاعتزاز بالوطن العربي اليوم والافتخار به والدعوة اليه والتعارف مع شعبه ، هو الأمر العظيم الذي يجب أن ندعو اليه ، ونعمل له ، فإن تيار الغرب الجارف ، وتكالب الأقوياء على الضعفاء ، تركا الشرق أمام خطر داهم ، لا يقطع الا بالتكاتف والتضامن ، وتشكيل جبهة قوية باتحاده ازاء الأقوياء » •

والصبان دائم التطلع الى مستقبل العرب بعد أن تخلصوا من الماضي بكل ما فيه خير وشر • ويؤمن بأن العرب لن يصلوا الى آفاق هذا المستقبل اذا لم يتسلحوا بالوحدة والموضوعية والعلم والخلق وتكار الذات من أجل المصلحة العربية القومية • يقول :

« ايها الزفاق نحن اليوم على مفترق الطرق ، فاما سعادة دائمة واما شقاء واقع • لقد تخلصنا من ذلك الماضي على ما فيه من خير وشر ، وأصبحنا ازام حالة جديدة ، وتطور عظيم ، اذا نحن لم نسر فيسه عن منهج قوم ، وبقدم ثابتة ، لا نأمن العثار ، ونسقط في هاوية لا مخرج لنا منها • ان البلاد تجتاز مرحلة لم تعود السيرة فيها ، وقد ألقت زمامها في أيدي قادتها ، وها هم سائرون •

نريد الإصلاح ، الإصلاح في كل شيء ، ولكن لا إصلاح مع الرياء • لقد تعود قادتنا من أبناء أبنائنا أمورا أصبحت فيهم بحكم العادة طبعاً خامساً • هذه الأمور هي الرياء في كل شيء ، عزم الانحلال في القول وفي العمل ، الانحلال بالمظهر دون الجوهر ، السيزخ المصلحة الذاتية ، وتضحية المجموع في سبيلها ، العمل على انفراد ، التمعصب للرأي الألف ، يضاف الى ذلك ضعف في العزيمة ، وتقص في الشجاعة الأدبية ، وقصر

في الحالة الفكرية ، وغير ذلك ، فهل يرجى الإصلاح من أناس هذه حالتهم ؟
لا ، وربي .. ؟

هكذا كانت غيرة الصبان على الخلق العربي القويم ، وقد ضرب المثل بنفسه قولا وعلا ، إذ أنه يرى أن أكبر وأخطر آفة أصيبت بها الشخصية العربية تتمثل في الانفصال بين الأقوال والأعمال ، ولذلك افتقد الشباب العربي القنوة الصحيحة في قاداتهم . إذ كيف يتخذ الشباب قدوة من الذين لا يعرفون سوى الرياء والمظهر الحادع والآنانية والتعصب والتعاس وضيق الأفق ؟ من هنا كان حرص الصبان على مساعدة الشباب العربي وتشجيعه لخوض كل المجالات الحضارية ، فعلى يديه خرجت عشرات الكتب الإسلامية والعلمية والثقافية والأدبية ، وعشرات النواوين للشعر العرب ، كما قام بتدعيم كثير من الصحف والمجلات في العالم العربي حتى لا يتوقف في منتصف الطريق .

وكان الصبان أول من نادى بني أبناء الحجاز بتيسير اللغة العربية وقواعدها ، وطالب بإقامة مجامع لغوية في كل قطر عربي ، على أن يكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر . يقول الصبان في تصديره لكتاب « تهذيب الصحاح » :

« منذ ثلاثين سنة كنت أفكر مع زملائي الأدباء في مكة في إصلاح اللغة العربية ، وتسهيل قواعدها ، لأنني رأيت ما يعاني طلاب العلم من عنت وتصيب ومشقة لا قبل لهم باحتمالها ، وما يلقى اليأس في القراءة من صعوبة تبعدهم عن قراءة الآثار العربية قراءة صحيحة لا خطأ فيها ، ولا لحق في غراب الكلمات ، وطلبت إلى زملائي أن يدل كل منهم رأيه مكتوباً حول هذا الموضوع ، وهو يعد الموضوع الأول الذي يجب أن يبحثه العلماء والكتاب ، ويبدلون فيه خير الجهود ، حتى ينتهوا إلى جعل اللغة العربية سهلة في الحديث والكتابة ، ويمهدوا الطريق الذي يسلكه طالب العلم ، فيتقن به إلى الفصحى دون كد أو إجهاد .

وأجاب كثير منه أجوبة ، جمعتها في كتاب سميت « العرض » ونشرته مطبوعاً منذ ثمان وعشرين سنة .

وبكنت أرى ، وما زلت ، أن تؤلف مجامع لغوية في كل قطر عربي ، وتكون الصلة فيما بينها وثيقة ، ويكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر وأعياله وأرائه وأعضائه ، حتى يكون على علم بكل ما يدور فيه ، ويمقد مؤتمراً عام يحضره رؤساء هذه المجامع وأعضاؤها ، أو أكثرهم ، ويبحثون

ما يريدون بحثه ، ويضعون القواعد التي يجب فيها الاجماع ، والخطط التي يسرون عليها .

ويكون عمل هذه المجامع تسهيل قواعد العربية ، وحذف الفضول من كتب النحو والصرف ، مما يعقد على الطالب وغير الطالب - من الراسخين في العربية - لفه التي يمر بها عن تجاربه الشعرية ، وخواطره وأحاليه وأمانيه ، ويكتب بها آدابه وفنونه وعلومه ، وتؤلف كتب النحو للطلبة ، ومرجع كبير للعلماء ، يتفق عليه من قبل المجامع اللغوية والعلمية ، ويتقيدون بما يؤلف في هذا الباب ولا يخرجون عنه ، ويعملون على نشره في كل بلد عربي .

وكان الصبان يرى أن وحدة اللغة والثقافة والتعليم ، ضرورة ملحة بالنسبة لكل العرب إذا أرادوا التمهيد للوحدة العربية الكبرى في المستقبل . لذلك كان رأيه أن يسبق ذلك كله توحيد برامج التعليم في جميع الأقطار والتي تستخدم نفس اللغة . كما يؤمن الصبان بأننا إذا وحدنا برامج التعليم ، وجعلنا الثقافة العربية عامة مشتركة موحدة ، فإن اللغة التي يتخاطب بها الناس سترقى ، وتقارب اللهجات العامية التي يتكلم بها العرب في كل مكان ، تلك اللهجات التي يصعب فهم كثير من ألفاظها عند من لا ينطقونها . ذلك أن اللهجات العامية المحلية هي الترجمة العملية للتجزئة الإقليمية التي أصيب بها الوطن العربي . أما توحيد برامج التعليم ، ونشر الثقافة العربية ، والعناية بالصحافة ، فمن شأنه أن يقرب بين العرب ، وينهض باللغة العربية ، ويحد من سلطان العامية ، وكل هؤلاء مما يعين على رقي الفصحى ، وإعادة السلطان إليها .

ويلقى الصبان على المدارس النحوية والنحاة تبعاً تأخر اللغة ووقوفها وجودها ، وعلى اللغويين تبعاً وقفها عند الحدود التي تركها العرب الأقدمون ، دون أن يعملوا على تنمية الثروة اللغوية التي يعتبرها الصبان طاقة قومية معطلة ، فقد جمدها وأعجموها . ثم إن أصحاب المجامع الذين جاؤا بعد الخليل وابن دويد والأزهري والجوهري وغيرهم مشسوا على طريقتهم ، ونقلوا عنهم النصوص ، دون أن يلاحظوا التطور ويقوموا برصده وتحليله ، ومن ثم يضيفوا إلى المعاجم شتيتاً جديداً . يقول الصبان :

« ولا وجود لمعجم عربي يجمع خصائص المعاجم كلها : إلا أنني أرى أن قيام المعجم اللغوي بالقاهرة بتأليف معجم كبير يكون « الجامع » لكل ما تفرق في المعاجم وإيجاد آلاف الألفاظ للمسميات الحديثة والمصطلحات الجديدة في العلوم والآداب والفنون ، وإضافتها إلى المعجم الكبير ، وملاحظة

التطور فى معانى كثير من الكلمات ، وتعميم بعض القياس ، مما يعين على
أن تسيير العربية الى الأمام » .

وتجلى الروح القومية عند الصبان فى نوعية المضامين التى عالجها
فى شعره ، فلم يقع شعره أسير دائرة الذات بحيث اقتصر على اجترار
الأوهام والتغنى بالماضى والبكاء على الأطلال مثلما فعل كثير من شعراء جيله
فى أنحاء متعددة من العالم العربى ، بل انطلق فى قصائده لى يجسد
روح العروبة وقيمتها . ومعظم قصائده ديوانه « زهى الصحراء » يدور حول
الأمة والشعب والمستقبل كما نجد فى قصيدة « الى أبناء الغد » و « وطنى »
و « قد يكون الأديب قائد جيش » التى كتبها بمناسبة مصرع عمر شاكى
صاحب جريدة « الفلاح » فى طائفة كانت تلقى منشورات الملك حسين
على مكة . حتى فى قصائده التى تبدو لأول وهلة عاطفية ذاتية رومانسية
نجد أنه يتخذ من ذاته محورا للذات الإنسانية بهدف تحديد موقف الإنسان
العربى من عصره وأمة ، مثلما نجد فى قصيدته « عاطفة النفس » التى
يقول فيها :

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| لكننى فرد ولست بأمة | من لى بمن يصغى لصوت شكائى |
| من لى بشعب نابه مستيقظ | يسقى لهم رذائل الصادات |
| من لى بشعب عالم متنور | ثبت الجنان وصادق العزات |
| من لى بشعب بأسل متحمس | حتى تقوم بأعظم النهضةات |
| من لى بشعب لا يكل ولا ينى | يسعى الى العليا بكل ثبات |
| ان البلاد بأهلها فيجهلهم | تشقى وتلقى أعظم النكبات |
| وإذا توحدت الجهود لخيرها | سعدت ونالت أرفع الدرجات |

بهذا الأسلوب لم يكن محمد سرور الصبان يفرق بين عاطفة النفس
وعاطفة الوطن ، فكلاهما - فى نظره - وجهان لعملة واحدة هى الوجود
الانسانى الكريم . ولئن يستعيد مجد الأمة سوى الإنسان العربى وحده ،
الإنسان النابه ، المستيقظ ، العالم ، المتنور ، الباسل ، المتحمس ، الساعى
لهم كل المواقف والمقبات ، الذى لا يكل ولا ينى ، الذى يؤمن بأن
وحدة الجهود العربية هى السعادة الوحيدة للمستقبل العربى المشرق .

٤٦ - حسن صعب (لبنان)

حسن صعب من المفكرين القوميين العرب الذين ركزوا جهودهم في مجال تحديث العقل العربي حتى يستطيع العرب استيعاب أبعاد عصرهم المعقد المضطرب ومن ثم اللحاق به ومواكبته . وتلور معظم مؤلفاته حول هذه القضية كما نجد في كتابه « الوعي العقائدي » ، و « الإسلام وتحديات العصر » ، و « ثورة الطلاب في العالم » ١٩٦٨ ، و « تحديث العقل العربي » ١٩٦٩ ، و « نظرة جديدة للاتحاد العربي » ، و « الإنسان هو الراسمال » ١٩٧١ ، و « الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية » ١٩٧٣ .

يرى حسن صعب أن معركة الإنسان العربي المعاصر ليست فقط مع قوى الضغط والاستغلال والتفرقة ، بل أيضاً مع الثورة العلمية التكنولوجية التي تشكل بالنسبة له تحدياً هو في حقيقته تحدي الامكانات التي تضمها هذه الثورة في متناوله للطفرة من دور التخلف الى طور التقدم ولتحقيق معجزة التحول من التخطيط الحضارى البيهائى التقليدى الى التحرك الحضارى الابداعى الحديث ، على أن يكون التخطيط سبيل تحويل امكان اليوم لواقع الغد ، على أساس من منهج علمى تجربى مستقبلى يرفض تماماً الانشغال بالقضايا الاسطورية أو السحرية أو اللاهوتية أو الجدلية التي طالما عانى منها العالم العربي ، وطالما عاقت مسيرته الحضارية .

وكان الانسان العربي رائداً في مجال الاعجاز الحضارى الذى شهده حوض البحر الأبيض المتوسط منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، واذا رسمنا شجرة نسب الأفكار والنظريات العلمية والادوات التكنولوجية الحديثة ، فإن جذور الشجرة جذور عربية مشرقية ومغربية ما بين وادى النيل وادى

الفرات وما بين خليج البصرة ومضيق جبل طارق • وليس يستعذر على من غرس الشجرة ان يشارك من جديد في تمهيد أغصانها وفي إنباع أنمارها •

وقد استطاع الانسان العربي أن يحقق الحرية السياسية والسيادة الوطنية في النصف الثاني من القرن العشرين بعد قرون طويلة من التخلف والاستعمار • وهذا في حد ذاته طفرة تاريخية من الطفرات التي عرفها العرب عبر تاريخهم الطويل • وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية لنا هو تحدى تحويل الطفرة التحررية من وثبة سياسية الى طفرة علمية ، وتحويل الوجود العربي من مجال السفسطة الكلامية الى ميدان العمل التكنولوجي • وليس هذا بمسئجيل علينا • ولذلك يتحتم علينا أن نمحو من الأذهان بأسلوب عملي علمي أننا لا نفقه من الاعجاز الا وجهه الكلامي ، ولذلك لم يبق لنا الا اعجاز الدين وعجز العلم أو اعجاز القول وعجز الفعل •

ويستشهد حسن صعب بالتاريخ فيوضح أننا أبدعنا المعجزة العلمية في العصور الوسطى التي لم تعرف فيها أوروبا سوى الاعجاز الديني والعجز العلمي • وليس بعزيز علينا أن نبدعها من جديد في الطور المعصرى للاعجاز العلمي • ويقتبس صعب من كتاب « العلم الاسلامي في ثقافة ومجتمعات الشرق الأدنى » للمؤرخ العلمي الكبير جورج سارتون هذا المقتطف الذي يبلور المعجزة العلمية العربية في العصور الوسطى والذي يقول فيه :

« ان بوسع المؤرخ أن يتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما يتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية متصورا معنى واحدا للمعجزة في الحالين • ان الأشياء التي حدثت كانت خارقة الى درجة تجعل وصفها وصفا عقلانياً منعدراً ••••• أن معجزة العالم العربي لا تكاد تصدق ••• وليس لها ما يشبهها في كل تاريخ العالم الا معجزة استنساخ اليابان للعلم والتكنولوجيا الحديثة في عصر الميثنجي • والمقارنة مفيدة لأن الحاليتين متشابهتان تشابهاً أساسياً ، لأن القادة الفكريين العرب في العصور الوسطى أدركوا حاجتهم لعلم اليونان بنفس السرعة التي أدرك بها القادة اليابانيون حاجتهم منه • جيلين للعلم الأوروبي • وكان لدى الفريقين الإرادة والطاقة الروحية التي تعلو الصعوبات التي لا تقهر • ولم تكن لديهما الخبرة الكافية ولا الصبر اللازم للتوقف لدى الصعوبات والخوف منها • فانطلقوا في الطريق الجديد ، وتصوروا كل شيء في متناولهم لأنهم لم يكونوا يتصورون صعوبته » •

وهذه السابقة التاريخية الحضارية تؤكد إيمان حسن صعب بأن المعجزة العلمية العربية ممكنة التحقيق كما تحققت من قبل في العصور الوسطى . والشرط الأول لتحقيق المعجزة الحديثة هو الشرط نفسه الذي أدى الى تحقيق معجزة العصور الوسطى ، وهو الذي نوه به سارتون . انه تحرك طاقة الانسان النفسية والروحية وانطلاقها انطلاقا جديدا ابتكاريا ابتداءيا خلاقا . وفي العصر الحديث تنبع هذه الطاقة من الايمان بقدره الانسان الحارقة على أن يعرف الحقيقة وعلى أن يعرف الطبيعة وعلى أن يعرف المجتمع ويكتشف قوانين وجودها وظواهر حركتها ، ثم ينظمها تنظيما جديدا في سبيل التقدم والخير الانساني العام .

وخواارق الحديثة خواارق انسانية علمية تكنولوجية . وهي خواارق يخطط لها الانسان مع الانسان في سبيل الانسان منفذا حكمة الله الذي خلقه ليعيد هو خلق الكونين الطبيعي والاجتماعي . والثورة العلمية التكنولوجية هي آلة الانسان العربي ومنهجيته الأولى لاعادة خلق كونه الطبيعي والاجتماعي . انها آلية ومنهجية غير كافية ولكنها ضرورية . انها يمكن أن تهلك الانسان وأن تسعده ، وأن تفني الكون أو تجدده ، وأن تقسد المجتمع أو تصلحه . وعلى الانسان العربي المندفع بطاقة روحية جديدة ، والمتمزم بقيم انسانية جديدة خلاقة ، أن يوظفها للاسعاد لا للاهلاك ، وللتجديد لا للافتاء ، وللإصلاح لا للافساد .

واذا بدت اليوم روائع هذه الثورة العلمية التكنولوجية ، وعلى قمته الريادة الفضائية ، احتكارا للأمريكيين والسوفييت ، فان الريادة الجوية بدأت أيضا احتكارا ، ولكنها سرعانا ما أصبحت مشاعا بين جميع البشر . وبفضل شيوخها المتزايد ونموها المطرد يرى حسن صعب أن هذه الثورة الشاملة تضع في متناول الانسان العربي أماكن تغيير الأرض العربية وتحويلها من صحراء جرداء الى واحة خضراء ، واستثمار البحار العربية بحيث تصبح مصدرا للثروات بدلا من مجرد مصبات للنفايات ، وتحويل الطاقة البخارية والمائية والكهربائية والبتروولية الآخذة في النفاذ الى طاقة شمسية لا تنفذ ، واستغلال باطن الأرض واستخراج ما به من ثروات مائية ومعدنية جديدة .

كل هذه التغيرات والتحويلات والطفرات الاعجازية التي كان ينتظر انسان ما قبل الثورة العلمية التكنولوجية أن يصنعها السحر أو الدهر أو القدر أو الطبيعة لا ينتظر انسان الثورة العلمية التكنولوجية أحدا يصنعها له أو ليمن بها عليه ، ولكنه يصنعها بنفسه ولنفسه . والانسان العربي هو انسان الثورة العلمية التكنولوجية بالقوة والمعاصرة ، وفي

قدرته أن يصبح إنسانها بالفعل والمشاركة ، اذا ما قرر أن يصنع قدره
بنفسه ، وأن يصنع نفسه بنفسه ولنفسه .

ويصر حسن صعب على أن هذا التحرك الإرادي الواعي التخطيطي
في اتجاه الثورة العلمية التكنولوجية هو أهم ما يتحدى الإنسان العربي ،
أنه التحرك نحو صناعة كونه الطبيعي والاجتماعي صناعة جديدة ، لأن
الصناعتين متلازمتان ، لا تستقيم أحدهما بدون الأخرى . فالكون الطبيعي
العربي كونه صحراوي . والكون الصحراوي كونه البداوة أي كونه
التخلف . ولم يبدع العربي في الماضي الا متحركا من البوادي الى الحواضر
أي منطلقا من البداوة الى الحضارة أي من التخلف الى التقدم . وليست
الصحراء بدوة العيش فقير وبليدة النفس والعقل والفكر .
وما دامت الصحراء الحيز الكوني العربي الاكبر ، فان الكيان العربي ،
وكيان العربي مهدد بأن يظل بدويا أي متخلفا مهما بلغ الأخذ وتضاعف
الاقتباس عن حضارات الآخرين أو من الحضارة العالمية الحديثة . ولذلك
لا بد أن يقترن التحول من البداوة الى الحضارة أو من التخلف الى التقدم
بالتحول من البوادي المثيرة الى الحواضر المتحضرة . والثورة العلمية
التكنولوجية تضع هذا التحول في متناول الانسان العربي كما وضعت
في متناول الانسان الأمريكي والسوفيتي في الصحاري الأمريكية
والآسيوية .

وليس على العربي الا أن يعي حقيقة ما جرى في الاوطان الأخرى
ليستحدث منها ما يناسب وطنه . وليس صحيحا أنه ، وهو صانع
الحضارة الأول ، يعجز عما قدر عليه الآخرون . وعليه أن يكسر طوق
العجز الذي يحاول أن يفرضه عليه الإسرائيليون والاستعماريون . فقد
كسر العقل العربي هذا الطوق خارج وطنه بمشاركة الخلافة بأحدث
المتكرات العلمية والتكنولوجية . وبدأ يكسره داخل وطنه بالبوادي الأولى
للتخطيط والتصنيع والاختراع وبوسعه هو وحده أن يجعل البوادي التي
تبدو استثنائية قواعد سلوكية جديدة لوجوده الجديد وفكره الجديد
وطوقه الجديد ، وذلك اذا ما تحرك بروح جديدة وطاقة جديدة ورؤيا
جديدة .

وبصرف النظر عن كل الثروات الزراعية والمدنية التي يتمتع بها
العالم العربي ، فان أهم ثروة هذا العالم هو الانسان العربي
نفسه . ولذلك يجب أن تضع في أذهاننا أن الثورة العلمية التكنولوجية
هي ثورة التفتح الانساني الكامل . ان تنمية الانسان ، وتعبه مواهبه
ولأذكاره طاقاته الإبداعية ، أي أن الانسان كفاية في حشد ذاته هو الذي

أصبح الوسيلة الأشد فعالية لتوليد القوى الانتاجية للمجتمع ولحياة الإنسان . فهذا الإنسان المنشود لذاته والمتفتح تفتحاً كاملاً هو وحده الذى يستطيع أن يشارك فى صنع الثورة العلمية مشاركة خلقة ، أو أن يتكيف معها تكيفاً إبداعياً . والجامعة هى مصنع هذا الإنسان . ولكنها المصنع المتقدم بسرعة هذه الثورة الخارقة أو المتخلف عنها . ومن هنا كانت ضرورة تشكيل كيان الجامعات والمعاهد العليا فى العالم العربى حتى تعمل على تخريج الإنسان العربى القادر على مواكبة ثورة العصر العلمية . وبالطبع فإن ما يقال عن الجامعة ينطبق بالضرورة على كل مراحل التربية والتعليم .

ونظريات التنمية الحديثة تعود بالتنمية الى حيث يجب أن تبدأ : الإنسان . وهى انطلاق بالتنمية الى حيث يجب أن تنتهى : الإنسان . وهذا الانطلاق من البداية الى النهاية يخضع للمنهجية العلمية الاحصائية التى تؤكد أن الفقر الحقيقى ليس فى الحرمان من رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا ، ولكنه الحرمان من المعرفة ، ومن التربية ، ومن التدريب التكنولوجى وغير ذلك من العناصر التى تعتبر الطريق الأول للتحرر من أى حرمان . ولذلك قد يصبح رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا بلا جدوى ما لم يتوفر أهم رأس مال ، وهو الإنسان القادر على توظيفها والاستفادة منها . وهذا يعنى أن الإنسان العربى هو الوسيلة لتحقيق الثورة العلمية التكنولوجية وهو فى الوقت نفسه الغاية منها . وإذا استطعنا تحقيق هذه المعادلة بين الوسيلة والغاية فإننا نكون بهذا قد وضعنا أقدامنا على بداية النهضة العربية الجديدة .

٤٧ ... محمد محمود الصياد (مصر)

كان محمد محمود الصياد من أساتذة الجامعة الذين لهم فضل الريادة في ادخال مقررات القومية العربية والمجتمع العربي في مناهج الدراسة الجامعية في مصر منذ أكثر من عشرين عاما . ومن ثم شجع كل الدراسات التي تدور حول هذا الموضوع الحيوى الذى يعالج مستقبل الأمة العربية في أخطر صوره ومظاهره . وعلى سبيل تكثيف وبلورة الدراسات المتعددة السابقة فيما يشبه النظرية المتكاملة أو النظرة الاستراتيجية الشاملة ، أصدر الصياد في عام ١٩٧٢ دراسته القيمة « الأمة العربية : الأرض والناس » ، حاول فيها الكشف عن شخصية الأمة العربية كمصلحة نهائية للعوامل المختلفة التى تشكل البيئة الجغرافية والاجتماعية التى تعيشها . وتأتى فى مقدمة هذه العوامل الأرض التى تمتد متصلة ، فلا تقوم بين أجزائها حواجز تعوق الحركة ، مما ساعد على اختلاط العناصر العرقية والحضارية ، وامتزاجها بعضها ببعض لتشكل الكيان القومى للانسان العربى بالصورة التى عليها الآن ، واكساب الأمة العربية شخصيتها المتميزة وحضارتها ذات الطابع الخاص .

وقد حرص الصياد على عرض الثروة البشرية والموارد الاقتصادية التى تتمتع بها الأمة العربية ، وتناول عناصرها وجوانبها بالتحليل والتوضيح ، وكشف عن العقبات التى تقف فى طريق نموها واستغلالها ، وتعوق الأمة العربية عن مواكبة التطور العالمى ، واحتلال مكانتها اللائقة بها فى الجماعة الدولية . وفى الفصل الأول عاد بالشخصية العربية الى جذورها الأولى وكيفية نشأتها ، والعوامل المشتركة التى شكلتها مثل اللغة والتاريخ والعقلىة الواحدة . ثم ينتقل فى الفصل الثانى الى الملامح

العامة للوطن العربي ، وحدوده الواضحة ، وبيئاته المتعددة ، وموقعه الجغرافي وأثره ، وفي الفصل الثالث يصلح الصياد الثروة البشرية الضخمة التي يمتلكها الوطن العربي . ويدور الفصل الرابع حول البناء الاقتصادي للأمة العربية فيتناول الثروات الزراعية والحيوانية والمدنية ، ثم السمات الهامة العامة للاقتصاد العربي وكيف أنه اقتصاد مواد أولية ، واقتصاد «حصول واحد» ، واقتصاد يسيطر عليه رأس المال الأجنبي ، وبالتالي فهو اقتصاد تابع . وفي الختام يقدم الصياد استراتيجية متكاملة لمعالجة هذه الأوضاع الاقتصادية .

والدليل على أصالة القومية العربية أنها احتفظت بكيانها المتميز على الرغم من اختلاط العرب بأجناس شتى بطول تاريخهم الحضاري العريق . لقد كانت الأرض العربية دائماً منطقة عبور والتقاء فاختلفت فيها العناصر وامتزجت الثقافات ، لذلك يرى الصياد أن حكاية النقاء العرقي في الوطن العربي أو غيره من وجهات العالم المعاصر هي حذيث خرافة للتسليية أو الأثارة فقط . أما العلم والتاريخ فيقولان شيئاً مختلفاً تماماً : لقد انصهر في الأرض العربية عديد من العناصر فكانت أمة لها شخصيتها المتميزة ، كانت وحدة المكان هي المعامل الأول الذي ساعد على تبلور هذه الشخصية ثم قوى من كيانها وحدة اللغة ، ووحدة التاريخ ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، ووحدة المصير ، ثم وحدة الدين إلى حد . ومع هذه العوامل الرئيسية عوامل أخرى ثانوية تعمل من يوم إلى آخر على تقوية العوامل الأساسية وتأسيس جلتورها .

أما عن وحدة اللغة وضرورتها القومية الملحة فيقول الصياد :

« ليست اللغة مجرد مجموعة من الأصوات المصطلح عليها للتعبير عن رغبات الإنسان ، وليست هي مجرد أداة لنقل الأفكار أو المعاني ، وليست هي مجرد تراث يحفظ لنا ما أبدعه الأسلاف من فنون ومعارف ، وليست هي مجرد مقتطفات من أدب الجنود تدوس وتحفظ ، وليست هي مجرد مرآة تنعكس فيها آمالنا وآلامنا ومشاعرنا . ليست اللغة مجرد هذا أو ذاك ، بل إنها كل هذا وكل ذلك ، بل هي في الواقع أكثر من هذا وذلك . إنها شيء يتعلق بالوجود الروحي للإنسان فهي رمز الوحدة الروحية بين الناس » .

ويطبق الصياد هذا المفهوم على اللغة العربية فيوضح أنها ما زالت أهم العوامل الفعالة في توحيد العرب . أنها لا تزال العامل المشترك الأول بين الأقطار العربية جميعاً بصرف النظر عن اللهجات المتنوعة ، فالعرب في اليمن والعراق ولبنان والسودان والمغرب كلهم يفهمون

العربية ، ويطربون للشعر العربي ، ويرددون الأمثال العربية . انهم بهذه اللغة يتعبدون أربهم وان اختلفت الأديان والمذاهب . وبالعربية يعبرون عن عواطفهم ومشاعرهم حبا وكراهية . أوبها يحلقون إيمانهم ويعقدون عهودهم . انها أول شيء يسمعه الطفل العربي عندما يولد دون أن يفهم من أمر نفسه أو من أمور الناس أي شيء ، وفي آخر ما يردد على قبره حينما يسبح في فيه . ومهما اختلف العربي عن أخيه العربي في لون بشرته أو في حالته الاجتماعية أو في مستواه الثقافي أو في بيئته الاجتماعية أو في مذهبه الديني . فانهم جميعا يطربون لسماع القرآن من مطرب مجيد وللشعر الجميد والغناء الرقيق . وعندما قام بعض الناس يدعو الى الفرعونية في مصر أو الفينيقية في لبنان فانهم لم يروجوا لدعوتهم بلغة القراعنة أو بلسان الفينيقيين بل بالعربية كتبوا بحوثهم وبها القوا خطبهم في المجالس والندوات .

أما التاريخ العربي فيوضح الصياد أنها حقيقة حية في ضمير جماهير الأمة العربية ، وربما لا يوجد شعب يفقد تاريخه الماضي كما يعيش الشعب العربي ، بل وقد أسرف العرب أحيانا في تعلقهم بفاضليهم حتى كاد يشتغلهم عن مستقبلهم . وكان مرجع هذا الى ما أصاب الأمة العربية من تخلف وانهار في حياتها السياسية والاجتماعية منذ سقوط الخلافة العباسية في الشرق وطرده العرب من السبانية في المغرب . ومن ثم لجأوا الى التاريخ كوسيلة للهروب من حاضرهم البائس اليأس ، وقد ندد بهذا الإتجاه كثير من الكتاب والشعراء العرب المجددين . ونبهوا الى أن التاريخ يجب أن يكون قوة تدفع الى الأمام لا تقلا يجذب الى الوراء ، فان وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة الى الماضي فحسب ، بل انها تمتد الى المستقبل حتى تشمل وحدة الهدف والمصير . لذلك يجب القضاء الفوري على الانحرافات الناتجة عن رواسب الخلافات في الماضي القريب أو البعيد ، كما يجب التخلص من كل الاتجاهات الشعبوية والانفصالية التي كان من ورائها تجزئة الوطن العربي على يد الاستعمار .

ويرى الصياد أن ثمة عامل ثالث يؤلف بين إقطار الوطن العربي وهو تشابهها بصفة عامة في العقلية والمزاج والتكوين النفسي . فالعربي لا يختلف كثيرا عن أخيه العربي في نظراته الى مشكلات الحياة المتنوعة ، وفي استجابته للمؤثرات الخارجية ، وسواء كان ذلك العربي مسلما أو مسيحيا أو على أي دين آخر فهو لا يختلف عن أخيه في نظراته الى أمور مثل كرامة الفرد والمجهود البشري والاحساس بالوقت ، ورعاية المرأة . ولا يختلف العرب فيما بينهم حول معاني مفاهيم الكرم والاخلاص والشفقة والرجولة واحترام الجار وغيرها من القيم الاجتماعية التي هي

التعبير العطل عما يختلج في ضمائرهم . وهذا ما يعبر عنه « بالطابع القومى للأمة » وهو أساس مهم فى بناء المجتمع وتميز كيانه .

وبالإضافة الى أن الوطن العربى وطن واضح الحدود ، فإنه وطن متعدد البيئات أيضا . ففي هذا المحيط الواسع الذى تنبسط عليه رقعة الأراضي العربية كان لا بد أن تتفاوت أحوال المناخ وتباين ، ويؤدى هذا بطبيعة الحال الى تعدد البيئات فى الوطن العربى وتنوعها ، وهذا التنوع هو فى الواقع من عوامل القوة فى تكوين الوحدة العضوية للوطن العربى . فهناك إقليم البحر المتوسط فى الشمال ويتميز بمناخه المعتدل الممطر شتاء والجاف نوحا فى الصيف ، ويليه نحو الجنوب الاقليم الصحراوى الذى يشغل الجزء الأكبر من الأراضي العربية والذى يتميز بقارية مناخه وبجفافه الذى قد يكون تاما كما فى الجهات الصحراوية الحقيقية فى أفريقيا ، أو بالجفاف شبه التام كما فى مناطق الاستبس الصحراوية . ثم يأتى بعد ذلك المناخ السودانى الحار الممطر فى فصل الصيف ، فالمناخ شبه الاستوائى الذى يقتصر على مناطق محدودة فى أقصى جنوبى السودان والذى يتميز بشدة حرارته على مدار السنة وسقوط المطر الغزير فى معظم شهور العام . وفى الطرف الجنوبي الغربى من شبه الجزيرة العربية يسود مناخ شبه موسمى تسقط أمطاره فى الصيف .

هذا التنوع فى المناخ أدى الى تنوع فى الحياة النباتية حتى أنه يمكن أن يقال بصدق أنه تكاد لا توجد غلة فى العالم لا يمكن أن تزرع فى جهة ما من الوطن العربى ، ولا شك أن مثل هذا التكامل فى الانتاج الزراعى لو نظم على أسس سليمة لاستطاع الوطن العربى ككل أن يتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتى لا يوجد فى كثير من الدول الكبرى فى العالم . فالبلاد العربية بملايينها العديدة حينما تصبح سوقا موحدة تؤدى للعرب جميعا أجل الخدمات ، فهي تتيح الغرض لرأس المال الجأمة أن يتحرك ويثمر ، وتتيح العمل للأيدى المتعطلة فتحصل على الرزق الحلال ويرفع مستوى معيشتها ، وتقلل مما ينفقه المستهلك على ضرورياته فيبقى لديه فائض ينفقه فى الرفاهة والتمتع بالحياة .

ولا يقتصر الأمر على الجانب الاقتصادى وحده ، بل يمتد الى الجانب العلمى والثقافى ، فالبلاد العربية بميزانياتها المتفرقة لا تستطيع واحدة منها أن تنفق فى ميدان العلم وتطور التكنولوجيا ما تنفقه الدول الكبرى . اننا لسنا أقل نبوغا من غيرنا ، بل لقد كان العرب هم سادة العلم يوم أن كانت أوروبا لا تزال فى ظلمات الجهالة ، وما عطل قوانا المفكرة ذلك الا عدم اتاحة الفرص أمامها لتعمل ، والا عدم وجود المال الذى

يسر لها سبل الابتكار والابداع ويجعلها قادرة على الاسهام فى المجال العلمى اسهاما دوليا لا اقليميا محدودا . وينطبق المنطق نفسه على انتاجنا الثقافى ، فان أى كتاب فى الوطن العربى لا يزيد ما يطبع منه على بضعة آلاف ، وان أى صحيفة عربية لا يزيد توزيعها على ربع المليون ، وذلك لاننا نعيش فى اقليمية ضيقة الحدود ، ولا تمتد آفاقنا الى ما وراء هذه الحدود .

والوطن العربى كوحدة لا زال قليل السكان وان تكن بعض أجزائه كمصر قد وصلت الى حد الانفجار السكانى . فالوصول الى أنسب السكان على الوطن العربى انما يتطلب رفع الحواجز بين أجزائه ، وأن تنظم حركة السكان فى أنجائه ، ويتطلب أن تستغل موارده الطبيعية استغلالا أفضل من استغلالها الراهن ، فتربية الماشية واستغلال الأرض فى الانتاج الزراعى يزيد دون شك من انتاجية هذه الأرض فى المواد الغذائية أكثر من استخدامها فى الرعى المطلق . وان استخدام الآلات الزراعية الحديثة واستعمال الأسمدة بمختلف أنواعها ، وتحسين الدورة الزراعية ، واختيار أصناف البذور لأصلح التربلات ، واستنباط سلالات جديدة من النبات ، والقضاء على الحشرات الضارة ، ومقاومة الأمراض الفتاكة ، كل أولئك يؤدى الى زيادة الطاقة الانتاجية للأرض .

والصناعة بطبيعة الحال لا تنفصل عن الزراعة ، ذلك أنهما وجهان لعملة واحدة هى : التقدم الحضارى . ولذلك يمكن للوطن العربى فى الوقت نفسه أن يتحول الى الصناعة بشرط أن يكون هناك تنسيق صناعى بين جهاته المختلفة فتتحم الصناعات العربية بعضها البعض ، وتتكامل بدلا من أن تتنافس ، وسيمتص التصنيع عددا ضخما من السكان يعمل فى تحويل المواد الخام الى مواد مصنوعة ، وهذه تضيف البنا موارد جديدة يمكن الاستفادة منها فى شراء ما ينقصنا من الحاجيات . لكن هذا يحتم أن يتخلص اقتصادنا الزراعى والصناعى من قيود التخلف التى تعوق انطلاقه . ان تنمية الانتاج لا تكون الا برأس المال ، ولكن رأس المال لا يتوفر الا بزيادة الانتاج وان تحرر الوطن العربى لا يتم الا اذا توافرت له القوة ، ولكن القوة لا تتوفر الا بتحرير الوطن العربى . انها اذن حلقة مفرغة ، وان ما نذكره ليس سوى مجرد أمثلة لنبين أن من الخطأ أن ننظر الى قوتنا البشرية من ناحية واحدة ضيقة ، بل الواجب أن نتناولها ككل تعمل أجزاؤه فى انسجام ، ويتوقف عمل العضو فيه على عمل العضو الآخر .

٤٨ - أحمد طربين (سوريا)

أحمد طربين من المؤرخين العرب المعاصرين الذين تتبعوا مسار الحركة القومية العربية في العصر الحديث ، فلم تكن دراساته مجرد سرد مسطح لأحداث التاريخ العربي مع تعليل الأسباب التي أدت إليها ، كما يفعل معظم المؤرخين التقليديين ، بل كانت دراساته بلورة لروح الوحدة العربية الكامنة في هذه الأحداث ، على الرغم من أن مظاهر الأحداث كان يوحى بالتمزق العربي سواء بفعل الضغوط الخارجية المثلة في الانتداب والاحتلال والاستعمار أو بفعل التناقضات الداخلية الناتجة عن قصور في استيعاب روح القومية العربية وإبعاد المستقبل العربي . أما المؤرخ الذي يبحث عن فلسفة التاريخ كما يستنبطها من دلالات الأحداث ومعاني المواقف ففي استطاعته أن يضع يده على منابع الوحدة العربية التي أثبتت أنها قادرة على الصمود والتصدى لكل التحديات المتتالية ، وذلك للعوامل التاريخية والحضارية العديدة التي جعلت منها حقيقة قائمة بعرف النظر عن التشويش الذي تحدثه الأحداث الصابرة والمواقف الطارئة حولها .

يتضح هذا المنهج التاريخي في معظم كتابات أحمد طربين ودراساته مثل كتابه « الوحدة العربية بين ١٩١٦ - ١٩٤٥ » الذي صدر عام ١٩٥٧ وكتابته « تاريخ قضية فلسطين » عام ١٩٥٩ . فقد أكدت هذه الكتب أنه من المستحيل دراسة القومية العربية كفكر خالص مجرد لمثبت له علاقة مباشرة بأرض الواقع التاريخي . فالأحداث هي التي تصنع الفكر ، والفكر هو الذي يصوغ الأحداث ويولدها من جديد وهكذا . وإى دارس لفكر القومية العربية وروح الوحدة العربية لا بد له من الإنفتاح الفكري الموضوعي الكامل على أحداث التاريخ وشخصياته ومواقفه . فالقومية

ليست مجرد الانتساب السلبى الى قوم ، ولا مجرد الوعى الجزئى لفرق من العرب فى بعض ديارهم يفعل ظروف خاصة ، بل هى عقيدة وحركة ، عقيدة لها معالمها الظاهرة الثابتة وتشكل فلسفة التاريخ العربى المعاصر ، وحركة تحدد مسارات هذا التاريخ صوب المستقبل العربى .

يوضح أحمد طريق أن الوحدة العربية كانت دائما الشغل الشاغل لمعظم العرب فى العصر الحديث ، لكنها لم تتحقق على الوجه المنشود نتيجة الظروف التى مرت بها وجعلتها تنحرف دائما عن مسارها القومى الكبير . وقد لعبت المشعوذية دورا خطيرا فى اثارة النعرات الانعزالية واقامه الحواجز المقتعلة بحيث أصبحت الشكوك وسوء النوايا العلامة المميزة للعلاقات بين البلاد العربية على الرغم من كل الخصائص القومية التى تشترك فيها من المحيط الى الخليج . وقد شجع هذا التمزق الاستعمار البريطانى على التلاعب بفكرة الوحدة العربية لمصلحته بعد أن تأكد أن خطرهما لا يهدد وجوده فى المنطقة العربية . بل اكتشف أنه يمكن استخدامها كعملية امتصاص لكره الناس له بعد أن أصبح على وشك الانتهاء من قمع حركة رشيد عالي الكيلانى بالعراق عام ١٩٤١ ، ولإستخلاص سوريا ولبنان ، وتصفية النفوذ الفرنسى بمنطقة الشرق العربى ، ولربط الدول العربية الخاضعة لنفوذها وغير الخاضعة لها ، بدائرة واحدة هى وزارة شئون الشرق الأوسط البريطانية ، حتى تتفرغ للعرب ، وحتى تطمئن الى ولاء الكتلة العربية لها ، لتحقيق مآربها بالمنطقة .

من هنا أوصت بريطانيا بفكرة انشاء جامعة الدول العربية ، وأعلنت على لسان وزير خارجيتها فى مايو ١٩٤١ :

« انه يبدو طبيعيا وحقا أن تتقوى الروابط الثقافية والاقتصادية بين البلاد العربية ، والروابط السياسية أيضا ، وإن الحكومة الانجليزية من جانبها لتقدم التأييد الكلى لأمى مشروع ينال الموافقة العامة » .

كما ذكر الوزير فى البرلمان بعد ذلك بعامين أن حكومته كما سبق لها أن اوضحت تنظر بعين العطف الى أية حركة بين العرب لتشجيع وحدتهم الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية . وهكذا ارادت بريطانيا أن تلعب لعبة الوحدة العربية عندما بدأت الدعاية النازية البالغة القوة فى ادعاء عطفها على العرب ، وخرجت تصريحات زعماء النازية والفاشية فى أوائل عام ١٩٤١ لكى تؤكد رغبتها فى اقامة الوحدة العربية . فى ٢٠ يناير ١٩٤١ - أى قبل ثورة رشيد عالي الكيلانى فى العراق بثلاثة أشهر - صرح وزير خارجية ألمانيا النازية بأنه :

« لم يسبق لألمانيا أن احتلت أى قطر عربي ، وليس لها أى مطامح فى الأراضى العربية ، ووجهة نظرنا هى ان العرب الذين يملكون تراثا ثقافيا قديما ، والذين أثبتوا كفاءتهم ونضجهم فى الادارة والحرب جديرين بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، وألمانيا تنظر بعين الاعتبار الى الاستقلال الكامل للأقطار العربية ، وحيث ان هذا لم يتحقق ، فان لهم الحق كل الحق فيه » .

وفى ابريل ١٩٤٢ تلقى مفتى فلسطين الرسالة التالية من وزير خارجية الحكومة الايطالية وفيها يقول :

« اننى أريد أن أؤكد لكم الاتفاق التام مع الحكومة الألمانية ، ان استقلال وحرية الأقطار العربية التى تعاني الآن الضغط البريطانى من أهداف الحكومة الايطالية كذلك . ان الحكومة الايطالية على استعداد تام ان تقدم للأقطار العربية فى الشرق الأدنى ، كل مساعدة ممكنة من أجل تحررهم واتحادهم ان كان هذا الاتحاد مما يرغبون فيه » .

هكذا لعبت دول الحلفاء والمحور لعبة الوحدة العربية ، كل يحاول ادعاء اللطف على العرب ، وكان العرب فقدوا زمام المبادرة تماما ، ولم تعد لهم وظيفة سوى انتظار ما يحدث لهم من الآخرين ، وذلك فى أخطر قضية من قضاياهم القومية ألا وهى الوحدة العربية . ومع كل هذه السلبات والاحباطات والشغرات استطاع الوعى العربى بقضية الوحدة القومية أن يمنح الجامعة العربية بعد انشائها كيانا مستقلا قوميا معاديا للاستعمار الى حد لم يكن متوقعا عند انشائها . فقد شاركت بفعالية فى حركات تحرير بعض الأقطار العربية على المستوى السياسى والاقتصادى ، اما على المستوى الثقافى والتعليمى والفكرى فقد كان أثرها أعمق بحيث منح الكيان العربى القومى شكلا حضاريا .

لكن قضية الوحدة العربية أعمق من وجود الجامعة العربية بكثير ولم يستطع العرب تحقيقها لأن أولياء أمورهم كانوا دائما من القوى العظمى التى تتلاعب بأخطر قضاياهم . هذا بالإضافة الى أن طلب الوحدة والسعى من أجلها كان مرتبطا فى أحيان كثيرة بأحلام الزعامة التقليدية على سبيل المثال كان الأمير عبد الله يعلم جيلا أن وضع إمارته تحت الانتداب البريطانى لا يتناسب مع تطلعه الى حكم سوريا . وهذا هو الدافع الذى جعله يطالب فى يناير سنة ١٩٤٢ برفع الانتداب . وهو يريد بذلك أن يسبق تدعيم الحكم الوطنى الجمهورى فى سوريا ، لذلك انهارت آماله عندما أسفرت الانتخابات عن تسلم الوطنيين الحكم هناك سنة ١٩٤٣ . وفى نفس هذه الحقبة ظهر مشروع اتحادى آخر وان كان قد تأخر قليلا

بمسبب طرؤف العراق الداخلي؁ وهو مشروع الهلال الحصيب الذي قدمه نوري السعيد في ديسمبر ١٩٤٢ الى ريتشارد كيزي وزير الدولة البريطاني لشؤون الشرق الأوسط ونشر فيما عرف بالكتاب الأزرق . ويوضح أحمد طريز أن كلا المشروعين العراقي والإردني قدما لجهات بريطانية وكان ذلك اتجاها خاطئا من البداية لأنه ليس من المفروض أن بريطانيا هي المسئولة عن صنع الاتحاد العربي ولو استجابت بريطانيا لذلك يصح رأى القائلين بأن الاتحاد العربي أقيم لخضمة مضالغ بريطانية . وإذا كان مشروع الهلال الحصيب يختلف عن سوريا الكبرى في أنه لا يدعو الى انملاج تام بين سوريا والعراق؁ ولا يطالب بعرض دمشق كما فعل الأمير عبد الله؁ وإنما يهدف الى إقامة اتحاد فيدرالي بين العراق وسوريا ولبنان وامازة شرق الأردن وفلسطين؁ الا أن دوافع نوري السعيد في هذا المشروع تضمنه النوافع التي حركت أمير شرق الأردن في أنها تحقيق طموح الزعيم وأحلامه في توجيه قرق الأسترة الهاشمية في بغداد .

أمل بالنسبة لقضية الوحدة العربية في مصر فقد اعتورتها سلبيات من نوعية مختلفة ؛ فكان معظم الكتاب المصريين - قبل تكوين جامعة الدول العربية - يخلطون بين الرابطة الشرقية والرابطة العربية والرابطة النيدية ؛ أما الاتجاه العربي فيوضع أحمد طريز أن مصر - في تلك الفترة - عرفت عنصرين من عناصر السيماسية الحكومية لا نزعة من النزعات القومية الشمسية . كما كان معظم المفكرين المصريين يفضلون إقامة وحدة مصر والسودان (وادى النيل) أولا . وكان الوحدة النيلية تتعارض مع الوحدة العربية ولا تؤاكيها . لكنن للحقيقة والتاريخ كان أغلب الكتاب والساسة المصريين على معنى صحيح بضرورة الوحدة العربية وبالوسائل التي تكفل تحقيقها لولا مؤامرات الاستعمار وضغوطه المتلاحقة لتحزير الوحدة العربية الى مجرد تكتيل للدول العربية حتى تكون جاهزة في خدمته وقتنا وأينما يشاء . ومع ذلك فهناك الجمعيات والمهيئات التي أسست في مصر في تلك الفترة للتعهد للوحدة العربية .

في عام ١٩٣٨ تأسست « جماعة الوحدة العربية » من طلاب الجامعة المصرية وخريجيهها . وكان هدفها العمل للوحدة العربية باتحاد روحي وثقافي وأخرى من خلال نشر الروح الطيبة بين أبناء العروبة على أن يقوم شباب الجامعة بالقسيط الأوفر في تحقيق هذا الهدف ؛ وذلك عن طريق الرحلات والبشرات والمؤلفات . كما اهتمت بقضية فلسطين .

وفي عام ١٩٤١ تأسس « الاتحاد العربي » بنفسه تجديد فكرة الوحدة وتركيزها في إيجاد اتحاد شعبى بين الأقطار العربية . وفي

ارتباط الفكرة واقامة الاتحاد بتصريح ايدن وزير خارجية بريطانيا في ذلك الوقت ، وان هذا التصريح لم يكن الا عاملا مساعدا ومشجعا للفكرة فقط . وأن اللغة العربية هي الأساس الذي اتجهت اليه الفكرة في مظهرها الحالي ، وبهذا أصبحت العامل الأساسي في العروبة ، ولذلك وجهت الدعوة الى الشعوب التي تتكلم العربية من المحيط للخليج للاشتراك في الاتحاد من أجل التقارب بين الأقطار العربية ثقافيا واقتصاديا .

وفي عام ١٩٤٦ تأسست « جامعة أدباء العروبة » من رجال الأدب والفكر في العالم العربي في القاهرة ، على أن يكون لها فروع في البلاد العربية . وكانت تهدف الى تدعيم العلاقات الثقافية بين أبناء العروبة في سائر أقطارها واستقلال الفكر العربي بخصائصه ومميزاته وتوحيد الأهداف والمثل القومية العليا لجامعة الدول العربية .

كل هذا يدل على أن قضية الوحدة العربية كانت - بطريقة أو بأخرى - الشغل الشاغل لمصر ولغيرها من الأقطار العربية ، وذلك برغم كل السلبيات والمعوقات والثغرات والاحباطات والضيوط التي كان يمكن أن تلقى على أمل أية شعوب أخرى في الوحدة . وتجربة الوحدة بين مصر وسوريا في عام ١٩٥٨ - على الرغم من الانفصال في عام ١٩٦١ - تدل على أن الأمة العربية لم ولن تفقد الأمل في قضية الوحدة المصرية ، وأن المسألة مجرد مرور وقت معين - طال أم قصر - لحين تجمع كل العوامل الفعالة التي يمكن أن تصل بالمد العربي الى قمته وتحقق الوحدة المنشودة .

٩٤ - سليمان محمد الطماوى (مصر)

إذا كان سليمان الطماوى يعد من أبرز رجال القانون والادارة والتشريع فى العالم العربى ، فإن جهوده الاكاديمية والدراسية لم تقتصر على هذا التخصص العلمى ، بل أثر أن يستفيد بهذه احبرة العريضة والدراية الواسعة فى مجال الفكر القومى فالف كتاب « التطور السياسى للمجتمع العربى » ١٩٦١ ، وكتاب « الوحدة الوطنية » ١٩٧٤ . فهو يرى انه اذا كانت الأمة العربية قد استطاعت منذ أكثر من ألف عام ، وفى ظروف حياة العرب الاولى ، أن تجد الصيغة السياسية التى تلم شمل العرب أجمعين ، وتجعلهم أعزة فى ديارهم ، وجيلة لمشعل العلم والحضارة للعالم أجمع ، فأحرى بنا نحن فى ظروفنا الحاضرة ، أن نجد صيغة مناسبة تخرجنا من واقع التجزئة الذى نعيش فيه - بما يتضمنه من مخاطر تصل الى حد افناء هذه الأمة ، وصهرها فى أمم أخرى أو تحويلها الى قلة تعيش غريبة فى وطن الآباء والأجداد - وتصل بنا الى بر وحدة سياسية شاملة ، تعيد الى الأمة سابق عزها ومجدها .

وينبه الطماوى الأمة العربية الى أنه اذا كان طريق الوحدة العربية واضحا ، فانه شاق وعمر . فلقد فرضت علينا الظروف الدولية أن نسلك الى الوحدة سبيلا سلميا . ولم يسجل التاريخ - فيما نعلم - وحدة سياسية كبيرة تمت بطريق سلمى ولكن ذلك لا يعنى استحالة هذا الطريق ، بدليل الوحدة السياسية الشاملة بين مصر وسوريا ، وخطوات الوحدة الجزئية التى تمت بعد ذلك . ولكن الطريق السلمى للوحدة ، اذا كان ممكنا فى ذاته فانه يتطلب جهودا شاقة ومستمرة ، لا تمل من تكرار أخطار التجزئة ، وتدعيم الفكر الوطنى وترسيخه على المستوى القومى ، لأن أعداء الوحدة لا يملون ، ولا يزالون يستخرون كل ما وصل

اليه العلم والتجربة للابقاء على الحالة الراهنة فى الوطن العربى ، لأنها
البيئة المناسبة لتحقيق مآربهم .

وإذا كان أعداء الأمة العربية يؤمنون فى قرارة أنفسهم بأن الوحدة
أنية لا ريب فيها ، فانهم يقاثلون معركة تعطيل لها ، وتأخير ليوم ميلادها .

وقد يتهاون البعض ولا يرى كبير خطر فى أن تتأخر الوحدة بضع
عشرات من الأعوام ما دام أمرها حتم وقدر ، لا سيما وأن الأمة العربية
قد عاشت فى واقع التجزئة أملاً طويلاً . لكن الطماوى يؤكد خطورة هذا
التفكير : ذلك أن الوطن العربى يتفق الآن فى ظاهرة واحدة ، وهى حالة
التخلف التى تدفعه بسبب ما عاناه من استعمار طويل ، وإن كانت
أجزائه تتفاوت فى درجة التخلف والتطور الاجتماعى التى وصلت اليها
على النحو المروف . ولو قدر لكل جزء من أجزائه أن يواجه التخلف
الذى يعانيه بأسلوب خاص ، لترتب على ذلك تكريس لواقع الانفصال ،
وربط لكل جزء من أجزاء الوطن العربى بمسألة كتلة معينة من الكتل ،
وبنظام اقتصادى واجتماعى متباين ، بالنظر الى اختلاف ثقافات ونظم
الدول الاستعمارية التى غلبت على أجزاء الوطن العربى ولو تأخرت
الوحدة أكثر من اللازم لصار الطريق السلمى اليها أمراً مشكوكاً فيه ،
فى حين أن قيام وحدة سياسية على قدر معقول من القوة ، فى وقت
مناسب ، من شأنه أن يخرج بالأمة العربية من واقع التخلف الذى هى
فيه ، الى حالة التقدم التى هى جديرة بها ، فى سهولة ، وبعبارة عن المخاطر
المتروكة بها ، وفى ظل فلسفة اجتماعية تنبع من واقع بيئتنا وتاريخنا
وطروفتنا الاجتماعية ، وتبقى على هذه الأمة خصائصها المميزة ، وتمكنها
من استئناف دورها فى بناء الحضارة العالمية ، ذلك الدور الذى حال
الاستعمار بينها وبين أدائه ردها من الزمن .

ويعتقد الطماوى أن أكبر إساءة الى الوطن العربى ، أن تحول
اعتبارات شخصية مؤقتة ، دون تحقيق الوحدة السياسية ، وقد تهيأت
ظروفها . ولذلك لا يحيد الطماوى تجسيم الأخطاء المنسوبة الى التجربة
الأولى للوحدة . فالحقيقة أن الوحدة لم تنفض بسبب أخطاء داخلية ،
بقدر ما انفصلت لأسباب خارجية . ومهما كانت الاستعدادات ، فإن كل
وحدة جزئية حقيقية فى الوطن العربى سوف تهاجم بلا هوادة . وذلك
لا معنى أننا نقلل من فائدة الدراسات والاعدادات التمهيدية للوحدة ،
ولكن كل ما يريد الطماوى أن يلفت الأنظار اليه ، أن المبالغة فى ارجاء
الوحدة يحمل فى طياته أخطاراً أكثر مما تسببه وحدة تتم بشئ من
العجلة . اننا لا نعرف ما تنكشف عنه الأيام ، فى عالم تتحكم فيه

الاكتشافات العلمية ، ويزداد فيه القوى قوة ، والضعيف ضعفاً • ان الوحدة العربية ليست مجرد وسيلة للرفع التخلف ، ولكنها في حقيقتها أهم أسباب البقاء للأمة العربية • ومن هنا كانت دعوة الطماوى الى تجنب المبالغة فى التخوف من الأخطاء ، والاغراق فى الدراسات والاستعدادات بما يؤدى الى عكس المطلوب ، ويدفع كل جزء من أجزاء الوطن العربى الى أن يسلك طريقاً مستقلاً قد يكون من غير الميسور له أن يعود فيه مرة أخرى •

ويستعرض سليمان الطماوى فى كتابه « التطور السياسى للمجتمع العربى » ثلاث مراحل تمثل تاريخ الوطن العربى فى هذا المجال وهى : مرحلة الدولة العربية الموحدة ، ومرحلة التفكك ، ثم مرحلة التقارب ومظاهره واحتمالاته المستقبلية • وبالنسبة للمرحلة الأولى يرى الطماوى ضرورة دراسة النظم السياسية التى عاشت فى ظلها الدولة العربية الأولى ، بغض النظر عن اختلاف الألوان التى اصطبغت بها تلك النظم باختلاف الظروف التى مرت بها • ذلك أن هذه النظم التى طبقت فى فترة طويلة من حياة الأمة العربية ، والتى امتدت بعض مظاهرها الى ما بعد الحرب العالمية الأولى ، قد طبعت الوطن العربى بطابع ما تزال آثاره ملموسة حتى الآن • والنظم السياسية لابد أن تكون نابعة من خصائص البيئة حتى تستطيع الاستمرار ، ولذلك يؤمن الطماوى بأن فشل كثير من النظم التى أخذناها من الغرب فى الماضى ، إنما يرجع الى تجاهل هذه الحقيقة •

أما بالنسبة للمرحلة الثانية : مرحلة التفكك التى تشكل الوضع انسياسى الراهن للمجتمع العربى ، فإن الباحث سيجد مادة خصبة زاخرة بالتناقضات • فمن الدول العربية ما يأخذ بالنظام المطلق ، ومنها ما يطبق نظاماً مقيداً من نظم الحكم • ومنها ما يأخذ بنظم عصرية حديثة ، وبعضها ما يزال يحتفظ بالأوضاع القديمة على الأقل من حيث الشكل • هذا فضلاً عن التباين الواسع بين الدول العربية من حيث الأوضاع الاجتماعية والبناء الاقتصادى • والارتباط المضى بين النظم السياسية وبين الأوضاع الاقتصادية أصبح من المسلمات فى الوقت الحاضر • وهذه التناقضات لها أسباب محلية ، ودوافع دولية ، ومن هنا كانت المهمة القومية الملقة على عاتق الفكر العربى فى تقصى الحقائق الكامنة وراء هذه التناقضات حتى يرى العرب أوضاعهم السياسية المختلفة على حقيقتها •

أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة : مرحلة التقارب واحتمالات المستقبل ، فإن العمل بطريق سليمى على إعادة الدولة العربية الى سابق عهدها فى

صورة من الصور ، يشكل الهدف الاستراتيجي الذي يتحتم على كل القادة والمفكرين العرب أن يصلوا اليه بطريقة أو بأخرى . ولا شك أن السبيل إلى تحقيق هذا الهدف طويل وشاق ، لأن الدعوة إلى الوحدة تنهض اساسا على الاختيار والاقتناع . ولهذا فإن الصورة السياسية التي من شأنها أن تحظى برضاء كافة أقاليم الأمة العربية يجب أن تتسم بالروية ، وتوفير بركات الوحدة ، دون المساس بالاعتبارات المحلية التي قد يختلف فيها اقليم عن اقليم ، أو شعب عن شعب . ومن هنا كانت ضرورة تلمس أفضل الصور لاقامة وحدة سياسية بين أقاليم الأمة العربية .

وهم العقبات ذات الطابع الخارجي - التي تعمل جاهدة على عزلة الوحدة السياسية بين الدول العربية - الاستعما بكل أفعته المتعددة والصهيونية بكل مؤامراتها المستمرة ، ويضاف إليهما عاملان مساعدان ، هما أثر أيضا في تعطيل قيام الوحدة ، وهما دواعي السياسة الدولية والتوازنات بين العسكريين الشرقي والغربي ، ثم استبعاد القوة كوسيلة لاتيام الوحدة السياسية . وهذه العوامل أو العقبات متداخلة في بعضها بعضا بحيث يستحيل معالجة أحدها دون الآخرات ، فالاستعمار مرتبط ارتباطا عضويا بالصهيونية ، وكلاهما يلعب دورا خطيرا في التوازن بين الشرق والغرب - وفي ظل هذه الظروف المعقدة المتشابكة يتحتم على القوميين العرب أن يسعوا لاتيام الوحدة السياسية على أساس الدعوة القائمة على الاقتناع فقط .

أما العقبات ذات الطابع الداخلي فيرجع معظمها إلى الاستعمار ، فهي في الحقيقة دخيلة على مجتمعا العربي الذي عاش قرونا عميدة متآلفا برغم كل شيء . ويقطع الطماوي بأن هزم العقبات التي يبرزها المغرضون من أعداء الوحدة السياسية العربية ، إنما هي عقبات مؤقتة ، لا تحتاج إلى كبير جهد لزوالها ، لأنها ضد الطبيعة والزمن كغليل بها . والدليل على ذلك أن كثيرا منها قد زال ، والباقي يمكن ببعض الجهد وحسن النية أن يزول .

ويحدد الطماوي مظاهر هذه العقبات الداخلية في اختلاف نظم الحكم في الدول العربية ، والتفاوت في حرية الحركة وأمنلاك عنصر المبادرة ، والشعبوية والطائفية ، وتباين الظروف الاجتماعية في الوطن العربي ، والتعارض الظاهري - الذي يوحى به المغرضون - بين المصالح . لكن كل هذه السلبات العارضة تقايلها إيجابيات راسخة ماثلة في توافر مقومات الوحدة السياسية : وحدة اللغة ، ووحدة الجنس ، ووحدة

التاريخ ، والوحدة الروحية والدينية ، والوحدة الجغرافية ، والتقارب الاجتماعي . كما أن الوحدة السياسية لم تعد موضوعا قابلا للجدل والاختلاف حوله ، لأن كل التجارب التاريخية التي مر بها الوطن العربي أثبتت أن الوحدة السياسية ضرورة قومية ، وسياسية ، وعسكرية ، واقتصادية ، وروحية ، وإنسانية .

ويوضح سليمان الطماوى أن ما سبق أن ذكره لم يغف عن أذهان العرب المنصفين ، ولهذا فإن العرب ، حكاما ومحكومين ، لا يجادلون في ضرورة قيام الوحدة السياسية بين الشعوب العربية : نادى بها المفكرون والرواد في الماضي وينادون بها الآن . بل إن الحكام أنفسهم لم يجلسوا بنا من التسليم بها . والخلاف بين طبقة الحكام - لا بين المحكومين - على الوحدة السياسية لا يرجع - على الأقل في الظاهر - إلى عدم إيمانهم بها ، وإنما لرغبتهم في أن تتم الوحدة في صورة معينة أو بطريقة معينة ، مما يكفل تحقيق مصالح اقلية ضيقة أو شخصية زائلة .

ولذلك يحذر الطماوى في كتابه « الوحدة الوطنية » - ويقصد بها الوحدة القومية - من أنه حينما تسللت إلى جسد الأمة العربية جرائم الفرقة والضمف في صورة شعوبية وعقائد غريبة على الفكر العربى القومى ، غلب العرب على أمرهم في عقر دارهم ، وتقلصت دولتهم من أطرافها ، فأخرجوا من أسبانيا (الأندلس) بعد أن مكثوا فيها أكثر من سبعة قرون ، وبعد أن نقلوا إلى أوروبا الحضارة والعلم والنور ، ثم تأمرت أوروبا على الأمة العربية ، فمزقتها شر ممزق ، ثم غرست في قلبها إسرائيل لتنفذ عليها القضاء الأخير ، ووضعت المخططات المدروسة للقضاء على عروبة أكبر جزء ممكن من أراضي العرب : في شمال سوريا ، وفي شرق العراق ، وفي الخليج العربى ، وفي جنوب السودان وفي أطراف المغرب العربى الخ .

وكما أنقذت الوحدة العربية ، الأمة العربية من الدمار أمام الغزو التتري ، والغزو الصليبي ، فإنها لا تزال الحصن الحصين أمام مخططات أعداء العرب . ولهذا فإن أعداء الأمة العربية - بالرغم من اختلاف أهدافهم وأساليبهم - يجمعون على محاربة الوحدة العربية بكافة السبل والوسائل ، وخاصة بتحويل الفروق النوعية بين الأقطار العربية إلى ثغرات ضعف وخلخلة في البناء العربى ، بدلا من أن تكون مصدرا للخصوبة والتنوع والقوة . فالوحدة السياسية القومية لا تنال من ذاتية الأقطار العربية ، لأنها كلها أعضاء في جسد الأمة العربية . فهمي تلتقى

في الخصائص التي تشكل الأمة ، لكنها تنفرد بخصائصها الذاتية التي
تستمد من الوضع الجغرافي ، والتطور التاريخي والمضاري الذي تعرضت
له . وإدراك هذه المعاني واستيعابها ، هو الذي يقوى الوحدة القومية
ويقويها على أساس من العلم والعقل ، لا على أساس العاطفة والانفعال
وحدهما .

٥٠ - رفاعة رافع الطهطاوى (مصر)

كان رفاعة رافع الطهطاوى أول مفكر قومى عربى حديث حاول القيام بعملية انفتاح فكرى للثقافة العربية على الفكر الغربى . فلم تكن مهمته مجرد اقتباس من الفكر الغربى بل قام بتحليل الاتجاهات التى لمسها بنفسه فى الثقافة الفرنسية من خلال المفاهيم العربية التى تحتوى على المعانى والقيم ذاتها أو ما يشبهها ، حتى تكون قريبة ومحبة للقارىء والمتقرب العربى . ولذلك جمع الطهطاوى فى فكره بين الأصالة والمعاصرة ، فلم يفلق ذهنه المتفتح فى مواجهة اجتهادات انسانية تنتمى الى حضارات أخرى ، وفى الوقت نفسه لم يلهث وراء هبته الاجتهادات والاتجاهات حرصا منه على هويته الأصيلة والخاصة به . وكانت اجتهاداته ، بطبيعة الحال ، تستمتع القيام بعملية انتقاء واختيار واعين ، وكان من الوعى العميق بحيث لم يشوه الفكر العربى أو الفكر الفرنسى ، بل أوجد بينهما قنطرة موضوعية تحمل فوقها اجتهادات الأخذ والعطاء . لذلك استطاع أن يحول اعجابه بالثقافة والسياسة الفرنسية الى مادة شائقة لمواطنيه من خلال بلورة جوهرها المنسجم مع الجوهر الفكرى للحضارة العربية .

من هنا كان كتابه « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » عام ١٨٤٤ كتابا رائدا بكل ما تحمله الريادة الفكرية من معان . وإذا كان هذا الكتاب يحمل كل ملامح المعاصرة الحضارية ، فإن الطهطاوى أصدر فى عام ١٨٦٨ كتابا يلقى الاضواء على الأصالة الحضارية فى تاريخ المنطقة العربية ، وهو كتاب « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » الذى كان أول كتاب علمى حديث يؤلف باللغة العربية فى التاريخ القديم اعتمد فيه الطهطاوى على نتائج البحوث الأثرية والتاريخية حتى عصره .

وكان احساس الطهطاوى باللغة العربية كقاعدة حضارية وفكرية للقومية العربية احساسا قويا وعمليا فى الوقت نفسه . ففى عام ١٨٦٩ أصدر كتابه « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » الذى كان أول عرض عربى حديث للنحو ، لم يؤلف بأسلوب المتن والشروح ، كما فصل معاصرو رفاعة بل هو كتاب تعليمى سهّل العرض به جداول ايضاحية كثيرة على نمط الكتب الأوروبية فى النحو الفرنسى والنحو العربى . فلم يقتصر حماس الطهطاوى للغة العربية على الاشادة بمبقريتها ثم اضافة تعقيدات جديدة اليها كما أغرم بذلك الكثير من النحاة والشرح ، بل أراد أن يجعلها فى متناول الجميع ، لأن الانسان العربى لابد أن يجيد اللغة العربية عن حسب وحماس .

لم يقتصر النشاط الفكرى للطهطاوى على تحديث الدراسات اللغوية بل توغل فى مجال التثقيف السياسى والاقتصادى والاجتماعى عندما أصدر فى عام ١٨٧٠ كتاب « مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب المصرية » الذى كان كتابا رائدا فى مجاله أيضا ، فيه نجد اقتباسات كثيرة من كتب الادب العربى الى جانب مراجع ومعلومات استقاها الطهطاوى من الكتب الأوروبية . فالنهضة العربية - فى نظر الطهطاوى - لا تنهض على الحماسة والمبالغة والمطافة الساخنة ، بل تعتمد على الثقافة الشاملة والعميقة والوعاية بمشغرات العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

كما يرى الطهطاوى أن بناء الانسان العربى لا يتأتى الا بتربية عقله ونهذيب نفسه . لذلك أصدر فى عام ١٨٧٢ كتاب « المرشد الأمين للبنات والبنين » وكان أول كتاب عربى حديث فى التربية بصفة عامة وتعليم البنات بصفة خاصة ، اعتمد فيه الطهطاوى على الدراسات الأوروبية فى مناهج التربية المعاصرة له ، وضمنه اقتباسات كثيرة من المؤلفات العربية فى الدين والأدب ، وركز فيه أيضا على جوانب مختلفة من التربية السياسية والتربية الدينية .

وبالإضافة الى جهوده العملية فى جلق التربية والتعليم ، فقد كان الطهطاوى من رواد الصحافة العربية المعاصرة حين أشرف على القسم العربى بجريدة « الوقائع المصرية » التى كانت تصدر بالتركية والعربية فى آن واحد . كما أنشأ فى ١٨٧٠ مجلة « روضة المدارس » التى كانت تصدر نصف شهرية بإشرافه ، ونشر بها مقالات ثقافية كثيرة وفصولا جمعت بعد ذلك فى كتاب مثل كتاب « القول السديد فى الاجتهاد والتقليد » ، و « رسالة البدع المقررة فى الشيع المتبررة » .

وريادة الطهطاوى فى ميدان الترجمة والانفتاح على حضارة العصر ليست فى حاجة الى تأكيد . يكفى أن نذكر قيامه بإنشاء مدرسة المترجمين (مدرسة الألسن) فى عام ١٨٣٥ . بل وبأثر الترجمة وماوسها بنفسه على أوسع نطاق ممكن ، ففي عام ١٨٣٨ قام بمراجعة ترجمة ونشر كتاب : « بداية التقدم وهداية الحكماء » وكان أول كتاب جديد ينشر باللغة العربية فى التاريخ القديم . وفى عام ١٨٤٣ قام بترجمة ونشر كتاب « مبادئ الهندسة » وألحق به معجما للمصطلحات الهندسية . وفى عام ١٨٤٩ راجع ترجمة كتاب : « الروض الأزهى فى تاريخ بطرس الأكبر » . وفى عام ١٨٦٨ قام بترجمة وطبع قانون التجارة الفرنسى .

كانت مهمة الطهطاوى شاقة ومرهقة لأنه يجب ألا يغرب عن بالنا أنه ما إن أرف القرن التاسع عشر حتى كانت المسافة التى تفصل الغرب عن الشرق شاسعة جدا - لطول ما غفا الشرق - بحيث أصبح سد الهوة بين الجانبين ، من المهمات الضخمة الهائلة . فلم تكن تيارات الفكر الغربى الحديث قد مسسته بعد ، وكان الى جانب هذا قد انقطعت صلته بالحياة بتقاليد الخاصة العريقة . لذلك كان من الطبيعى أن تمتد طليمة الرواد والوسطاء بينه وبين الغرب ، الى التحرك ببطء وحذر ، لئلا يفزع مواطنوها فيميدوا اما الى النفور العنيف من الغرب والانغلاق فى مواجهته ، أو الى الانفتاح الأهووج الانتحارى الذى لا تقلل نتائجه خطورة عن الانغلاق .

هكذا جعل الطهطاوى من مصر أول منطلق تسرب منه الفكر الغربى الى أنحاء العالم العربى . وكان كتابه « تخلص الأبريز » إيذا بهذا الانطلاق منذ عام ١٨٣٤ . فعندما يناقش مبادئ التحديدات الدستورية مثلا ، يسلم من بداية الأمر أن « أكثرها مما ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله » ولكنه يضى ، مع ذلك ، فى سرد عدة استشهادات مأخوذة من الآثار العربية الأدبية ، يؤيد بها المبادئ نفسها . وبذلك كان الطهطاوى رائدا للأسلوب الذى اتبعته بعد ذلك معظم الدراسات السياسية الحديثة ، والتى كثيرا ما تجد فيها مقاربة كلمة عمر الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ » بكلمة جان جاك روسو فى مستهل كتابه « العقد الاجتماعى » : « ولد الانسان حرا فى حين تكبله القيود فى كل مكان » وكانت مثل هذه المقارنات تمقد بين المفاهيم الديمقراطية للحكومة ، والمبادئ القرآنية فى « الشورى » للتأكيد على أن مثل هذه المبادئ كحرية الرأى والفكر ، وحق مقاومة الحكام الظالمين ، وكراهية الحكم المطلق فى جميع مظاهره وأشكاله ، إنما سبق وكان لها نظائرها فى حياة العرب وتقاليدهم .

وتتجلى ريادة رفاة الطهطاوى كأوضح ما يكون فى عينه الناقدة التحليلية التى تناول بها الملامح السياسية السائدة فى فرنسا فى عصره . فتم يترجم الوثائق السياسية كالميثاق الذى أعلن به الملك لويس الثامن عشر عودته الى الحكم ، بل وضع تحليلا نقديا للنظام السياسى الفرنسى برمته ، فى ضوء تقاليد العربية الخاصة ، فقد جاء فى المقدمة التى استهل بها ترجمة الميثاق (الشرطة) مثلا ، قوله :

« فيها (الشرطة) أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل ، فلنذكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتابه الله تعالى ، ولا فى سنة رسوله ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت حكاهم والرعيا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم وتراكم بناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمح فيها من يشكو ظلما أبدا ، والعدل أساس العمران » .

هنا يتضح لنا كيف كان الطهطاوى متأثرا تأثرا خاصا بالنصوص التى تحتم المساواة أمام القانون ، والاجراءات القانونية الصحيحة ، ومنها المحاكمة على يد هيئة من المحلفين ، واستقلال القضاء ، وحرية الاعتقاد ، وحصانة الملكية الخاصة طالما أنها لا تمس المصلحة العامة . وهو يؤكد على الصفة الزمنية لا الالهية للشرائع الفرنسية ، ويصف بتفصيل دقيق نظام التمثيل النيابى بمجلسيه (النواب والشيوخ) ، وقانونه الانتخابى المقدم . انه يقدم صورة صادقة موضوعية محايدة ، ولكن بعطف ، عن الطرائق والأساليب السياسية الفرنسية بلسان يفهمه مواطنوه العرب .

إن ريادة الطهطاوى الفكرية تحتم على الباحثين فى مجال القومية العربية أن يتجنبوا الوقوع فى الخطأ الذى يؤدى بهم الى دراسة الفكر العربى السياسى - ابتداء من القرن التاسع عشر وحتى الآن - باعتباره نظاما مغلقا ، مستقلا عن التأثير الغربى . فلاشك أن المفاهيم الغربية أصبحت تشكل جزءا لا يتجزأ من التقاليد العربية سواء على المستوى الفكرى السياسى المجرد أو على المستوى التطبيقى من خلال المؤسسات السياسية المنتشرة فى شتى أرجاء العالم العربى .

وإذا كان الطهطاوى قد أصر على إبراز أوجه الشبه بين التقاليد السياسية الفرنسية والعربية ، فإن موضوعيته قد حتمت عليه أيضا إبراز الفروق والاختلافات . فاذا كان الجانبان على وفاق تام عميق فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية ، وهى الحرية والمساواة والعدالة ، فإن الفروق تكمن فى أن الفرنسيين جسدوا مبادئهم فى أجهزة تنفيذية تعمل على

تطبيقها ، كما تكن فى وجود رأى عام نشيط يؤمن مراعاة تلك المبادئ عندهم : أى أنهم استطاعوا - الى حد كبير - التخلص من الثغرة بين الأقوال والأعمال ، بين النظرية والتطبيق ، بين المبدأ والواقع . وهى الثغرة التى عانى منها العرب الأمرين بطول تاريخهم الحديث بصفة خاصة .

ولعل أروع ما فى زيادة الطهطاوى الفكرية وغيره من الأخذيين بالمدنية الغربية الأوائل ، أنهم لم يكونوا فى موقف دفاع ، ولا تبرير ولا دعاية ولا انبهار . إذ أنهم كانوا من الرواد الأوائل أيضا فى ادراك الاطماع الخفية التى جاء الاستعمار الغربى ليحققها تحت ستار خادع من الحضارة الحديثة . وكانت الصلات الفكرية والثقافية والحضارية التى بدأت فى مثل ذلك الجو من الود والتفاهم المشر قد تحولت بعد ذلك الى نوترات وصراعات ناتجة عن السيادة الاستعمارية التى اتبعتها دول الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر . وانتقلت علاقة الفكر والحضارة بين العرب ودول الغرب من مرحلة المبادئ الانسانية والمثل القومية الى مرحلة الصراعات والمدافع والأساطيل ، أى الى المناخ الذى لابد ان يصمت فيه صوت الفكر .

وكان الطهطاوى رائدا أيضا فى موقفه من مفهوم القومية . فقد كان الوعى السياسى فى العالم الاسلامى حتى عصر الطهطاوى نابعا من تقسيم الأفراد المقيمين فى الدولة الاسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم الدينية ، لكن الطهطاوى أدرك بحسه وثقافته وفكره أن الوعى السياسى الحديث يتخذ معيار الانتماء القومى أساسا لتحديد موقف المواطنين من الدولة . وكانت زيادة الطهطاوى فى التأكيد على فكرة الانتماء القومى الذى يجعل أبناء الوطن الواحد أخوة فى القومية بصرف النظر عن اختلافهم فى الدين . لكن الطهطاوى الذى عرف الفكرة القومية بالصورة التى عرفت فى أوروبا فى عصره لم يعن بتفصيل هذه القضية وإنما ركز على جوهرها فقط . ولذا فقد شرح بعبارتين موجزتين المفهوم السياسى لكلمتى الوطن والملة ، يقول الطهطاوى : « أبناء الوطن متحدون دائما فى اللسان والدخول تحت استعراء ملك واحد والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة » . ويقول فى موضع آخر : « الملة فى عرف السياسة كالجنس جمعاة الناس الساكنة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة » .

وربما يدل استخدام الطهطاوى لكلمتى « دائما » بالنسبة لخضوع أبناء الوطن لدولة واحدة ، و « غالبا » بالنسبة لخضوع أبناء الملة

الواحدة للدولة واجدة - على تمييز الطهطاوى بين الانتماء الوطنى والانتماء القومى ، بمعنى أن الانتماء الوطنى انتماء محلى لا يتجاوز حدود الدولة فى حين يتجاوز الانتماء القومى الحدود السياسية . لذلك فقد فشلت المحللون والمفكرون الاقليميون فى محاولتهم لتجريد الطهطاوى عن الانتماء العربى فى فكره السياسى بحجة أنه يحب مصر ولا يرى لنفسه وطناً غيرها . فالطهطاوى يرى حب الوطن أمراً طبيعياً باعتبار الوطن المكان الذى نشأ فيه الانسان . ولكن ادراك الطهطاوى للانتماء العربى لمصر واضح فى حبه الشديد للتراث العربى واقتناعه الثابت بقيم الحضارة العربية . وكثرة الاقتباسات فى كتبه من التراث العربى دليل على مدى تركيزه على الانتماء العربى لمصر وللانسان المصرى .

إن الطهطاوى يدرك تماماً أن أبناء اللسان الواحد يكونون ملة واحدة أو أمة واحدة وأن مصر جزء لا يتجزأ من العالم العربى . لكن هذه القضايا القومية لم تكن محل جدل أو بحث فى ذلك الوقت لأن العالم العربى كان يشكل وحدة سياسية مترابطة تحت ظل الحكم العثمانى . لذلك ركز الطهطاوى نشاطه القومى على بناء الانسان العربى حتى يتخلص من مظالم الظلم والتخلف الحضارى التى أصابت الأمة العربية برغم وحدتها السياسية آنذاك . ومن ثم كان الطهطاوى رائداً من رواد القومية العربية عندما كرس حياته لخدمة الانسان العربى : عقلاً ووجداناً ونفساً حضائياً .

٥١ - نجيب عازوري (لبنان)

يعد نجيب عازوري (١٨٨١ - ١٩١٦) من الرواد الأول لحركة القومية العربية ومن أوائل الذين نادوا بفصل الأمة العربية عن الامبراطورية العثمانية . وعلى الرغم من حياته القصيرة التي لم تمتد الخمسة وثلاثين ربيعا ، فانه ترك بصماته الواضحة على الفكر القوي العربي ، وأن لم يزل حظه الوافي من الدراسة والتحليل . وكانت حياته مزيجا من الكفاح العملي والانجاز الفكري من أجل القضية العربية التي نذر لها حياته . فقد تمثل كفاحه العملي في أنه وضع أول برنامج واضح محدد من أجل استقلال الولايات العربية عن الحكم التركي ، وكان أول من نبه الى الخطر الصهيوني الذي يهدد الأمة العربية منذ أوائل القرن العشرين ، وأوضح أن القومية العربية يمكن أن تكون السد المنيع في مواجهة المحاولات اليهودية لانشاء دولة صهيونية في فلسطين . وبعد تخرجه في مدرسة الدراسات العليا في باريس وعودته الى الشام تولى منصب نائب حاكم القدس نتيجة لنبوغه المبكر ، اذ لم يكن قد تجاوز التاسعة عشرة من عمره عندما تولى هذا المنصب الكبير في عام ١٨٩٨ وظل يشغله حتى ١٩٠٤ .

ولعل الانجاز الفكري عند نجيب عازوري يتمثل في تسجيله لكل التجارب السياسية والادارية التي مر بها ، وتحليل الدلالات القومية الكامنة وراءها . فكان بمثابة شاهد على عصره الذي واكب مرحلة خطيرة من مراحل انتقال الأمة العربية من الحكم العثماني الى مواجهة الهجمات الاستعمارية التي بلغت قممتها في الهجمة الصهيونية التي أقامت دولة اسرائيل على ارض فلسطين فيما بعد . فقد أتاح له منصبه كتابا لحاكم

القدس أن يلمس عن قرب مخازى الإدارة العثمانية من خلال حكام القدس الأتراك الذين عاصروهم ، لذلك حرص على تسجيل تصرفاتهم الفاسدة وغرامهم بالرشوة وتساؤلهم مع اليهود وتفاضيهم عن أفواجهم القادمة لاستيطان فلسطين تهيئاً لاقامة دولة إسرائيل . ويبدو أن اطلاع عازورى على نظم الإدارة والحكم فى أثناء بعثته الى باريس ، جعله يكشف أبعاد الفوضى الإدارية التى عمت البلاد تحت الحكم العثماني ، فلم يحتمل الاستمرار فى ممارسة منصبه كنائب لحاكم القدس فاستقال منه بمحض إرادته . ويبدو أنه أدرك أن قيود الوظيفة الرسمية ستعوقه عن الاستمرار فى كفاحه القومى ففضل التخلل عنها ، وتوجيه جهوده الى القضية العربية برمتها . وفى كتابه التى كتبه بالفرنسية فى عام ١٩٠٥ بباريس بعنوان « يقظة الأمة العربية فى تركيا الآسيوية ازاء وجود مصالح لكل من الدول الكبرى الأجنبية والكرسى الرسولى والبطريركية المسكونية واشتداد التنافس فيما بينها » ، فى هذا الكتاب ذى العنوان الطويل أوضح عازورى السبب فى استقالته فقال :

« نحن نرتفع فوق الأحكام الدينية المسبقة ، ونتححر من عواطفنا وقناعاتنا ، غير ناظرين الى القضية الا من جهة سياسية محضة ، كالتى درسناها خلال ست سنوات فى منصب قد تركناه منذ قليل بملء حريتنا وضد السلطان نفسه لنقوم بعمل مقدس فى سبيل الوطنية والعدالة الانسانية . . طوال هذه المرحلة كنا نعيش مواطنينا وكنا على اتصال دقيق باليهود الذين راقبناهم فى البلاد التى هى المسرح الأكثر نشاطا لجهودهم الصنامة والمؤذية » .

وفى دراسة بعنوان « من رواد القومية العربية » : نجيب عازورى ، نشرها هانى المداوى فى مجلة « الموقف العربى » يناير ١٩٧٩ ، يقدم لنا الباحث صورة تاريخية مثيرة للأسلوب التى اتبعه عازورى فى رفع تقريره الى السلطان عبد الحميد - عن طريق المفتش العام - كاشفاً فيه النقاب بجلاء عن حقيقة الاستعمار الاستيطاني الصهيونى فى فلسطين ، ويؤكد فيه أن ولادة السلطة العثمانية وقناصل الدول الأجنبية لا يدركون أبعاد هذا الأمر ولم يكلفوا أنفسهم عنا رفع تقارير عن ذلك الى حكوماتهم ، وعندما يش عازورى من أن تأخذ السلطنة ذلك الأمر مأخذ الجد ، أراد أن يقرن القول بالعمل ، فسمى منذ عام ١٩٠٠ الى تأسيس « عصبة الوطن العربى » ، وعندما أعلن عن تكوينها فى عام ١٩٠٤ أصدرت الدولة العثمانية حكمها عليه بالإعدام غيابياً . ذلك أنه فى تلك الفترة كان قد انتقل للاقامة فى باريس حيث أخذ يصدر البيانات التى تهاجم الحكم

التركي في الولايات العربية ، داعيا الى استقلال الاقطار العربية عن السلطنة العثمانية وتكوين دولة مستقلة ذات أمس عصرية يتم فيها الفصل بين السلطين الدينية والزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة .

ويضي هاني المداوى في اكمال ملامح الصورة المثيرة فيصف لنا نشاط نجيب عازوري طيلة السنوات الأربع التي أمضاها في باريس (١٩٠٤ - ١٩٠٨) حيث وجد ترحيبا وتشجيعا من الحقل الصحفي والأدبي الفرنسي نتيجة لثقله المتفتح وفكره الانساني الناضج . فقد اقبلت الصحف الفرنسية مثل « لوفيجارو » و « لا ليبرتي » و « لا إيكوندو باريس » على نشر العديد من مقالاته التي فتحت عيون الرأي العام الفرنسي على القضية العربية . ولم يكتف بهذا النشاط بل أصدر مجلة شهرية باسم الاستقلال العربي اتخذ لها شعار « بلاد العرب للعرب » ، وكانت مثيرا لعرض أفكاره ونشر دعوته للقومية العربية . وبنجاح الانقلاب العثماني ضد السلطان عبد الحميد وعلان الدستور أوقف عازوري صدور مجلته وقرر العودة الى الشام ، لكن السلطات التركية أصدرت حكمها الثاني عليه بالاعدام بحجة القيام بنشاطات تهدد أمن الدولة ، وذلك لابعاده عن البلاد ، فقرر العودة الى القاهرة التي واصل فيها جهوده من أجل القومية العربية حتى وافته المنية .

ويشكل كتاب نجيب عازوري « يقظة الأمة العربية » خلاصة لمنهجه الفكرى القومى . فقد حدد فيه برنامج « عصبة الوطن العربى » الذى دعا فيه الى تكوين امبراطورية عربية موحدة ومستقلة تضم المسيحيين والمسلمين على السواء . وتمتد هذه الدولة من دجلة والفرات الى خليج السويس ومن البحر المتوسط حتى البحر العربى ، وأن يتم فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة . واتخذ الدولة الجديدة شكل السلطنة الدستورية الليبرالية التى تقوم على أساس حرية الأديان كافة ، وتساوى جميع المواطنين أمام القانون ، على أن يحكمها مسلم عربى وأن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن . أما عن ريادة عازوري فى التنبيه الى خطر الوجود الصهيونى فى فلسطين فيقول فى كتابه :

« ان ظاهرتين هامتين متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتضحان فى هذه الآونة فى تركيا الآسيوية . أعنى يقظة الأمة العربية ، وجهد اليهود الخفى لاعادة تكوين مملكة اسرائيل القديمة على نطاق واسع ، ومصير هاتين الحركتين هو أن تتماركا

باستمرار حتى تنتصر احدهما على الأخرى ، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلق بمصير العالم » .

ولا يملك الباحث أو القارئ سوى أن يتدهل أمام هذه البصيرة الثاقبة التي استطاع بها نجيب عازورى فى عام ١٩٠٥ أن يستشف كل الأحداث المصرية والماسوية التي وقعت بعد ذلك فى المنطقة العربية على مدى ثلاثة أرباع القرن . فقد تعلق مصير العالم - عدة مرات - ومازال معلقا بالنتيجة النهائية للصراع العربى الاسرائيلى . قال عازورى هذا الكلام الخطير فى وقت كانت فيه الأمة العربية تزح تحت نير الامبراطورية العثمانية ، ولم تكن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد برزتا كقوتين عظميين ، ولم يكن البترول العربى قد تحول الى العصب الاساسى لحضارة العصر ، بل كانت الأمة العربية فى طريقها الى الخروج من جحيم الحكم العثمانى لكى تدخل فى آتون الاستعمار البريطانى والفرنسى . ومع كل هذا الضباب المتكاثف استطاع نجيب عازورى أن يخرج برؤيته هذه ويعلمها على العالم العربى أجمع . لكن المأساة أن كفاح العرب ضد العثمانيين استغرقهم تماما بحيث لم يفتنبوا الى الخطر المحدق بهم سواء من جهة الاستعمار الفرنسى والبريطسانى أو من جهة المخطط الصهيونى الخبيث . ولو أنصتوا الى تحذير نجيب عازورى الواضح والمحدد ، لكانوا قد جنّبوا وطنهم كثيرا من الويلات المأسوية .

ولم يقتصر الوعى السياسى والنظرة الاستراتيجية الشاملة عند عازورى على أحوال المنطقة العربية ، بل كان قديرا بنفس القدر فى تحليله لمصالح الدول الأوروبية وضراعاتها من أجل الفوز بأكبر قدر ممكن من تركة الرجل المريض ، وهو الاصطلاح الذى كان يطلق على الامبراطورية العثمانية وهى تلفظ انفاشها الأخيرة . وعلى الرغم من أن عازورى عاش فى فرنسا وتلقى تعليمه فيها ونشر فيها مقالاته ودراساته وبياناته عندما فتحت له صدرها بعد هزوبه من البطش العثمانى ، فإنه وجد فى اهتمام أوروبا بمستقبل الشعوب الواقعة تحت السيطرة التركية تحقيقا صريحا لأطماع هذه الدول الأوروبية ، وترسيخا محمدا لمصالحها وسياساتها المستقبلية فى المنطقة . ولذلك فهو يصارح الدبلوماسية الأوروبية بأن السياسة الراهنة يمكن أن تؤدى الى تكرار صورة « البلقنة » فى المنطقة العربية ولذلك يقول :

« لكل أمة - البلاد التي تقطنها - بكلمة أخرى ، يجب اتباع المجرى الطبيعي للتاريخ وتقسيم تركيا الآسيوية كما قسمت تركيا الأوروبية الى عدد من الدول المستقلة ، يوازي عددها ، عدد العناصر المتميزة بلغتها وتقاليدها وأصولها التاريخية وحدودها الطبيعية ، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار الدين أو المذهب » .

بهذا المنهج العلمي التقدمي بلور نجيب غازوري مفهومه للقومية العربية التي تعتمد في جوهرها على المجرى الطبيعي للتاريخ ، والتقاليد المشتركة ، واللغة الواحدة ، والحدود الطبيعية وغير ذلك من العناصر التي تتميز بها الأمة العربية . كذلك ركز غازوري الضوء على أهمية الموقع الجغرافي المتميز للامبراطورية العربية الموحدة التي اقترح قيامها في فلسطين وسوريا والعراق والحجاز ، فهي تقع في وسط العالم وبين ثلاثة بحار ضخمة هي المحيط الهندي والبحر الأحمر والبحر المتوسط ، وتربط بين ثلاث قارات هي أوروبا وآسيا وأفريقيا . ثم يشير الى فلسطين بصفتها قلب الكيان العربي فيقول :

« ان من يستول على هذا البلد يسيطر سلطانه على كل البلاد الأخرى ، ويصبح الوكيل والمون للقارات الثلاث دفعة واحدة ، وبالتالي يصبح سيد التجارة العالمية » .

الى هذا الحد من النضج والشمول بلغ الوعي العربي القومي عند نجيب غازوري . وهذا أكبر دليل على أن العقل العربي لم يفقد قدرته على التفكير العلمي الموضوعي التحليلي الدقيق حتى في أحلك الظروف التي مرت بالأمة العربية . ومن الواضح أنه قد بات من المحتم على الأمة العربية أن تستفيد عمليا من الانجازات الفكرية لروادها ومفكرها قبل أن يفوت الأوان وخاصة أننا نقف الآن أمام الاختيار المصيري الرهيب : أن نكون أو لا نكون .

٥٢ - محمد صبحى عبد الحكيم (مصر)

يعد محمد صبحى عبد الحكيم من الرواد المتخصصين فى مجال التكامل الاقتصادى العربى الذى يشكل الخط الرئيسى أو العمود الفقرى لكل انجازاته الفكرية ودراساته العلمية . اتضح هذا الاتجاه وتبلور فى كتابه « الموارد الاقتصادية فى الوطن العربى » ١٩٦٣ ، ثم فى دراسته « التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى » التى نشرت فى مجلة « الموقف العربى » عدد فبراير ١٩٧٧ ، وفيها يرى أن قضية الوحدة العربية قد تعدت مرحلة العاطفة والوجدان ، وأنه قد آن الأوان لأن يطرق الباحثون والدارسون النواحي المادية للوحدة ، وتهيئة الراى العام العربى لتفهمها حتى يستطيع كل عربى أن يدرك ضرورة الوحدة العربية لرفع مستواه المعيشى وزيادة رفاهيته .

فقد هتت الجوانب الاقتصادية للوحدة صبحى عبد الحكيم الى اختيار موضوع التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى ، ذلك أن تمييز قضية التكامل كقيل بأن يشعر العرب فى كل مكان بمصلحتهم الاقتصادية من اقامة وحدة عربية . وخاصة أن هناك بعض الخصائص العامة المشتركة لاقتصاديات الدول العربية على الرغم من وجود بعض الاختلافات التى تميز اقتصاد كل بلد عربى عن غيره من البلاد العربية . يقول صبحى عبد الحكيم :

« وأولى هذه الخصائص أو السمات هو أنها اقتصاديات منتجة للمواد الأولية ، فعلى الرغم من اتجاه بعض الدول العربية نحو التصنيع ، وفى مقدمتها جمهورية مصر العربية ، فإنه يمكن القول بأن اقتصاديات الدول

العربية ما زالت تعتمد بدرجة كبيرة على الانتاج الزراعى والصناعات الاستخراجية ولاسيما استخراج البترول . ويزيد على ذلك أن بعض البلاد العربية يكاد يعتمد على انتاج محصول واحد أو عدد ضئيل من المحاصيل . ويرجع هذا الى ما أورثه لها الاستعمار من تخلف وتوجيه اقتصادياتها لتكون مراكز لتوريد المواد الأولية اللازمة للصناعة فى الدول الرأسمالية الغربية » .

ثم يقسم صبحى عبد الحكيم الدول العربية من حيث نوع المواد الأولية التى تخصصت أو كادت تخصص فيها الى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى يلعب القطاع الزراعى دورا رئيسيا فى هيكلها الاقتصادى وتضم مصر والسودان وسوريا والأردن وتونس والمغرب .

والمجموعة الثانية يجمع هيكلها الاقتصادى بين الزراعة وصناعة استخراج البترول ، مثل العراق والجزائر وسنطنة عمان .

والمجموعة الثالثة تكاد تعتمد فى دخلها القومى على صناعة استخراج البترول ، مثل المملكة العربية السعودية والكويت وأبو ظبى وقطر وليبيا .

أما السمة الثانية التى تتسم بها اقتصاديات الدول العربية فهى ضعف الصناعة وتخلفها . ويوضح صبحى عبد الحكيم أن ضعف هذا القطاع لايعود أن يكون الوجه المقابل للسمة الأولى .

وبالرغم من الجهود المبذولة للأسراع بمعدلات النمو الصناعى فى كثير من الدول العربية فإن نصيب الصناعات التحويلية لايجاوز ١٠٪ من الناتج القومى فى معظمها . لذلك يصل نصيب الفرد من الدخل الصناعى فى الدول المتقدمة الى ثمانية عشر مثالا لنظيره فى البلاد العربية بصفة عامة . كما أن القطاع الصناعى فى أغلب الدول العربية لايتوسع الا نسبيا ضئيلة من حجم القوى العاملة ، الأمر الذى يتعذر معه وصف أى منها بأنها دولة صناعية ، وذلك على الرغم من أن مقومات التكامل الصناعى متوافرة على الصعيد العربى .

أما السمة الثالثة التى تميز اقتصاديات الدول العربية فهى انخفاض الدخل القومى ومتوسط الدخل الفردى . ولا يستثنى من ذلك سوى الدول البترولية ، لكنها لا تضم من السكان سوى نسبة تقل عن عشر سكان الوطن العربى . لذلك يعد انخفاض الدخل القومى والفردى سمة عامة ومشتركة بين الأغلبية العظمى من الدول العربية ، نتيجة للتخصص

في الإنتاج الزراعي وضعف القطاع الصناعي . ومن ثم انخفض مستوى المعيشة ، وضاعت السوق الداخلية بسبب ضعف القوة الشرائية ، وهبطت المدخرات اللازمة للتنمية الاقتصادية :

وقد انعكست هذه السمات على التجارة الخارجية للدول العربية ، بحيث تحتل المواد الأولية مركز الصدارة في صادرات الدول العربية ، ويشكل البترول وحده نحو ٧٥٪ من إجمالي قيمة الصادرات ، ويأتي بعده القطن الخام الذي يشكل نحو ٦٪ من هذه القيمة . أما الواردات العربية فتشمل المنتجات الصناعية - وخاصة الاستهلاكية ، ثم المواد الغذائية . ويستأثر بتجارة الصادرات والواردات العربية دول أوروبا والولايات المتحدة واليابان ، وكلها دول متقدمة مما يؤدي الى استنزاف المورد الاقتصادي العربية لتدهور شروط التجارة الدولية لغير صالح الدول النامية التي تعاني موازين مدفوعاتها من الارتفاع المستمر في المنتجات الصناعية ، في حين لا يطرأ مثل هذا الارتفاع على أسعار المواد الأولية التي تشكل أغلب الصادرات العربية . وعلى الرغم من أن العرب رفعوا أسعار البترول وضاعفوها عدة مرات في أعقاب حرب أكتوبر ، فإن هذا الارتفاع سيقع على كاهلهم وعلى كاهل الدول النامية بصفة خاصة ، ذلك أن أي ارتفاع في سعر البترول يقابله ارتفاع مضاعف في سعر المنتجات الصناعية والمواد الغذائية التي تستوردها الدول النامية .

من هنا كانت ضرورة التكامل الاقتصادي العربي حتى يستطيع العالم العربي الوقوف على قدميه في مواجهة هذه التحديات المصيرية والمتجددة . يكفي أن نعلم أن الانتاج الحيواني في الوطن العربي بوضعه الراهن يصل الى حد الكفاية . أما اذا وجهت العناية نحو تنمية الثروة الحيوانية ولاسيما في السودان وأقطار المغرب العربي ، فإن الوطن العربي يستطيع أن يفرز الأسواق العالمية بلحومه والبانة ومنتجات البانة ، اذا أمكن تدبير النقل السريع المزود بأحدث سبل التبريد ، بالإضافة الى امكانات التوسع في صناعة حفظ الأغذية أو المعلبات .

وإذا كان الوطن العربي بصفة عامة في مركز يحسد عليه من حيث انتاج الغذاء ومدى كفايته لحاجات سكانه ، فإن كثيرا من البلاد العربية هازالت تملك مساحات شاسعة من الأرض الصالحة للاستغلال الزراعي . وتتركز معظم هذه الأراضي في السودان والعراق والمغرب . وهي تمثل رصيلا هائلا للتوسع الزراعي والنهوض بالاقتصاد العربي عموما ، اذا

تهيأت لها وسائل الإصلاح والاستقلال بتوفير الأيدي العاملة والاستثمارات اللازمة لاستغلالها •

هذا من ناحية التكامل الزراعي والغذائي ، أما التكامل الصناعي فيحتاج الى المواد الخام ومصدر الطاقة ورأس المال واليد العاملة والدراية الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات • وهذه المقومات مترابطة بحيث يكمل كل منها الآخر ، ولا يقوم الانتاج الصناعي الا اذا توافرت مجتمعة ، لأن غياب أى عامل من عوامل الانتاج الصناعي كفيل بهدم الانتاج كله من أساسه • ومن الواضح أن عوامل قيام الصناعة مجتمعة لاتتوافر في كثير من الأقطار العربية اذا نظرنا الى كل منها على حدة • أما اذا نظرنا الى الوطن العربي ككل ، فاننا نجد أن هذه العوامل جميعا تتوافر ولا ينقصها سوى التخطيط العلمي والتنفيذ الجاد •

على سبيل المثال لايفتقر الوطن العربي الى رؤوس الأموال اللازمة للتصنيع ، بل ان فائض رأس المال أصبح المشكلة الاقتصادية الأولى التي تواجه بعض الدول البترولية • ونمل رأس المال من بلد الى آخر داخل الوطن العربي أسهل بكثير من نقل أى عنصر من عناصر الانتاج الاقتصادي • وتوظيف رأس المال العربي في مشروعات قومية داخل الوطن العربي من شأنه تحويل الاقتصاد العربي التقليدي الى هياكل اقتصادية متقدمة لا تعتمد على مجرد الأرضلدة الخيالية المدعمة فى مصارف العالم الغربى •

واذا كانت هناك بلاد عربية تشكو نقصا فى الأيدي العاملة اللازمة لقيام الصناعة وتنميتها مثل الدول العربية البترولية والسودان والعراق وسوريا ، فإن هناك بلادا عربية أخرى - فى مقدمتها مصر - تستطيع أن تلمد هذه البلاد باحتياجاتها من القوى العاملة • كذلك يتحتم على البلاد العربية التى تملك الكفايات والخبرات العلمية والصناعية أن تضمها فى خدمة البلاد العربية الأخرى ، وخاصة من أجل اعداد جيل جديد فى كل قطر عربى يستطيع أن يمارس الاشراف الفنى على المشروعات الصناعية •

أما الآن فالاقتصاد العربى يسير فى نموه سيرا عشوائيا ، وهو فى أشد الحاجة الى مخطط شامل واستراتيجية كاملة ، وخاصة فى هذه المرحلة التى يحاول فيها دخول ميدان التصنيع • ذلك أن الخطر كل الخطر يكمن فى اقامة التصنيع على رأس الكيانات العربية المجزأة وبذلك تتبعثر رؤوس الأموال فى مؤسسات صغيرة متماثلة مما يرفع تكاليف

الانتاج . كذلك فانه من الحماقة أن تتنافس الدول العربية في مجال الصناعة فيضيق ميدانها الاستهلاكى وينكمش انتاجها وتتهوى أمام المزاومة الأجنبية القوية . ان الاتليمية الضيقة في مجال الصناعة لاتعنى سوى التذير والضمور .

ولاشك أن العرب عندما يتبعون تطور الأحداث الاقتصادية المعاصرة فانهم يلاحظون وجود اتجاه واضح قوى نحو التكتل والاندماج الاقتصادى بين كثير من دول العالم . ولاشك أن هذا الاتجاه الاقتصادى العالمى يمكن أن يصيب الاقتصاد العربى بأضرار بالغة اذا ظل مجزءا الى وحدات غير متكاملة مربوطة بأسواق خارجية ، وخاصة أن العرب تمثروا في خطواتهم نحو تحقيق التكامل الاقتصادى ، وكسب مغانم الوحدة الاقتصادية . وتفادى أضرار التمزق السياسى ، ومواجهة الأخطار الخارجية التى تواجه الاقتصاد العربى فى مجموعه .

ينبه محمد صبحى عبد الحكيم الى الماسى التى ستتقع فى حياة الكيانات العربية المجزأة التى لاتستطيع أن تكفل لسكانها الرخاء الاقتصادى المستمر والتى تعجز عن أن يكون لها شأن يذكر فى الاقتصاد العالمى والسياسة الدولية . كما يحذر من الأخطار الاقتصادية والسياسية المحدقة بامتسا العربية ، والتى تحاول النيل منا وإعاقة مسيرتنا ونهضتنا . ثم يؤكد ان التكامل الاقتصادى العربى هو الانقاذ الوحيد للأمة العربية من كل هذه المخاطر والمحن ، وخاصة أننا نملك كل مقوماته : المواد الخام ومصادر الطاقة ورؤوس الأموال والأيدى العاملة والخبرة الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات لذلك فأننا اذا لم ندرك أن الوحدة العربية ضرورة اقتصادية ، كما أنها ضرورة سياسية ، فأننا نكون كمن يخطط لانتحاره ، ولايهمة اذا كان يفعل هذا بوعى أو بدون وعى ، ذلك أن المحصلة النهائية واحدة : الضياع والتمزق والتفتت والاندثار وسط عالم رهيب لايعترف الا بالكيانات الضخمة الملاقة .

٥٢٣ - عبد الله عبد الدايم (سوريا)

- أقام عبد الله عبد الدايم مفهومه للقومية العربية على أساس علمي يضع الوضع الراهن بكل بصماته الخاصة في اعتباره بصرف النظر عن التعميمات النظرية والتجريدات الشاملة التي تحاول أن تجعل من القومية نمطا عاما يصلح لكل زمان ومكان . فالقومية في نظره كائن حي يخضع لكل الظروف الموضوعية والبيئية التي يخضع لها أي كائن حي لا يمكن تصويره بدون جذوره وخلفياته المتعددة . تبلور هذا المفهوم في كتب عبد الله عبد الدايم التي أصدرها حول القومية مثل كتاب « دروب القومية العربية » ١٩٥٩ ، وكتاب « التربية القومية » ١٩٦٠ ، ثم كتاب « القومية والانسانية » .

يرفض عبد الله عبد الدايم المفهوم القومي كمسألة لها شمولها الانساني أو كمبدأ عقائدي لا يخضع للتجريب والمحاولة والخطأ . لذلك يقول :

« أول هذه المفاهيم الخاطئة مفهوم حمل وإتام، وأنتج الكثير من الأغلط ، قوامه أن ننظر الى القومية نظرة مطلقة ان صح التعبير ، وأن نخيل أننا ان نضمون الفكرة القومية لابد وأن يكون واحدا . » أنى ظهرت في العالم ، وأن ما ينطبق على احدها لابد وأن ينطبق على الأخرى ، وأن ما تعرض له بعضها لزام على غيرها بالتعرض له . »

ان نظرة عبد الدايم العلمية التجريبية الى القومية تجعله يؤمن بأن القوميات تختلف عن بعضها البعض . اختلاف بصمات الأصابع طبقا

للظروف الزمانية والمكانية المتنوعة التي تمر بها ، بل ان القومية الواحدة تمر بمراحل تطور متتابة مع مرور الزمن ، ذلك أن القومية مفهوم ديناميكي من قادر على مواكبة الحياة ، أما إذا تحولت الى قالب استاتيكي يحاول فرض نفسه على المتغيرات فان النتيجة الحتمية ستكون انزوالها وتجزؤها بعيدا عن منابع الحياة . لذلك يحرص عبد الدايم على أن هناك قوميات لا قومية واحدة :

« والذي نحرص على أن نقوله في هذا المجال ، وعلى أن نؤكد كره بعد كره أن هناك قوميات لا قومية واحدة كما أن هناك اشتراكات لا اشتراكية واحدة . والبحث في مقومات القومية - بحرف كبير - كشيء مطلق - بحث فاسد من أساسه . وهو مزلق يجر الى كثير من الأخطاء ويوقع في كبار الأوهام » .

فمن الواضح أن طول المقارنة بالقوميات الأخرى يمكن أن يؤدي الى التشبيه والتقليد الأعمى مما يفقد الفكر القومي أصالته القومية أساسا . صحيح أن هناك مبادئ إنسانية مشتركة بين البشر ، لكن هذا لا يمنع أن تكون للقومية ملامحها الخاصة بها . بل ان القومية ذاتها تعنى كل القضايا الإنسانية والفكرية والمادية التي تخص قوم بانفسهم ، ولذلك فهي قضايا تختلف بطبيعتها عن أية قضايا تخص قوم آخرون برغم أن القضايا كلها تقع تحت بند القومية بصفة عامة . لذلك يؤكد عبد الدايم أن القومية العربية لا يلزمها أو يضربها في شيء ، بل لا يستتبعها في كثير أو قليل - المقومات النظرية العامة للقومية ، والمفاهيم التي اتخذتها القومية في بلاد مختلفة ولدى مفكرين أو قادة مختلفين . قد يمكن الاستفادة من هذه المقومات والمفاهيم بصفتها من الدروس الإنسانية والتجارب السابقة ، لكن الأصالة القومية تحتم أن يكون الفكر نابعا من الظروف الخاصة للأمة . يقول عبد الدايم :

« فللقومية العربية ظروفها المبينة التي عليها وحدها بنية قوميتها . والنظرية القومية نظرية واقعية حية ، تستق مبادئها من حياة الأمة العربية ، كما تستق مبادئ كل قومية من حياة الأمة التي تظهر فيها » .

لكن الأصالة القومية - عند عبد الدايم - لاتعنى الإنغلاق على الذات ، والتفنى العقيم بالماضي ، واجترار الأفكار والأوهام نفسها ، بل تعنى مركبا مقبدا من الأصالة والمعاصرة حتى لا يصيب القومية العربية المآخذ والمطاعن والمثالب التي تعرضت لها قوميات أخرى . ان استيعاب دروس

التاريخ - مثلا - يمكن أن يجنب القومية العربية جميع المثالب والمطاعن التي تساق ضد القومية من أنها عدوانية استعمارية ، أو استعلائية عرقية ، وما هو من هذا القبيل . فهذه كلها حركات انحرفت بعيدا عن المفهوم الانساني للقومية ، وضربت على أوتار العظمة العرقية بهدف فرض نفسها على الشعوب والأمم الأخرى .

لكن من يقرأ التاريخ الحضاري الطويل للعرب يدرك بسهولة أن القومية العربية لا يمكن أن تكون عدوانية استعمارية أو استعلائية عرقية . بل كانت - ولا تزال - قومية عمرانية حضارية تحمل في طياتها كل عناصر المساواة والاستقرار والبناء والتشييد وغير ذلك من المبادئ الانسانية . وهذا يؤكد نظرية عبد الدايم في اختلاف القوميات اختلاف بصمات الأصابع ، فهناك قوميات تحمل في طياتها بذور العدوان الاستعماري والاستعلاء العرقي نتيجة للظروف التاريخية والحضارية الخاصة التي مرت بها ، وهناك قوميات تنطوي على عناصر مناقضة لذلك تماما ، كالقومية العربية مثلا . لذلك يستشهد عبد الدايم في كتابه « القومية والانسانية » بقول المستشرق الفرنسي ماسينيون :

« ان البعث الدولي للغة العربية عامل أساسي في إشاعة السلام بين الأمم في المستقبل ، ولقد كانت هذه اللغة في نظر كثير من المسيحيين الفرنسيين - وأنا منهم - وما تزال ، لغة الحرية العليا ، ووحى الحب ، والرغبة التي تطلب الى الله - من خلال الدموع - أن يكشف عن وجهه الكريم » .

فاذا كانت اللغة العربية مرتبطة - في مفهوم مستشرق فرنسي - بالسلام والحرية والحب والايمان ، فلا شك في أن تنطوي القومية العربية على القيم الانسانية والروحية ذاتها بحكم أن اللغة من المقومات الأولى والاساسية للقومية . وهذا يمنح القومية العربية خصوصيتها ومناعتها ضد كل المآخذ والمثالب والمطاعن التي قد تعتور بعض القوميات الأخرى . وخاصة أن هذه العناصر السلبية تبنيها قوميات جعلت منها عقائد قومية لها . لكن المفهوم الانساني للقومية يمنح أية قومية من أن تعتدى على القوميات الأخرى ، بمعنى أنه يجب ألا تتعارض قومية ما مع قومية أخرى . بل يمكن القول بأن القومية التي تصبح عدوانية استعمارية أو استعلائية عرقية تنتفي عنها صفة القومية أساسا ، وتتحول الى حركة عدوانية استعلائية تهدف الى قمع الأمم الأخرى .

ان وجود حركات قومية مقبنة في التاريخ ، قد تعبت بمقومات الأمة والقومية ، من أجل مصالح وأهداف وغايات تهدف اليها ، فتصطنع نظريات تخدم أغراضها - كما فعلت النازية في أوروبا ، والشيوعية القومية في الوطن العربي - هذه الحركات التي تدعى القومية هي ضمن الفلسفات والنظريات الخاطئة التي عرفها التاريخ . لكن هذا لا ينفي أن تكون ثمة نظرية قومية تعبر عن جوهر الروح القومي ، وتنطوي على فلسفة قومية لاتخضع في كليتها للمحاولة والخطأ طالما أنها نظرية حية جدلية غير تجريدية ، وغير غيبية ، وعت تاريخ الانسان في نشوئه ونموه وتطوره ، ووعت العوامل المختلفة التي تكمن وراء الحقيقة التاريخية الموضوعية من وجود أمم لا أمة واحدة في العالم ، ووجود قوميات لا قومية واحدة في العالم . ذلك أن المبدأ القومي على المستوى العقائدي ، مبدأ لا بد أن يكون متسقاً وشاملاً من الناحية الانسانية ، لكن شموله يتحدد في التطبيق الحي بحدود الأمة وظروفها وواقعها وتراثها ، بل وتعاد صياغته طبقاً للمراحل التاريخية المرتبطة بالأمة .

واذا كانت القومية العربية تؤمن بالأمة العربية المتميزة بلغتها ، وتاريخها ، وثقافتها ، وخصائصها النفسية والاجتماعية الأساسية . الأخرى ، فإنها تؤمن بأن العرب جزء من هذا العالم ، وأن خيرهم يمكن في التعاون مع شعوب هذه الدنيا كلها على أساس من الاحترام والنبغ المتبادلين ، فهي ليست انمزالية على الاطلاق بحكم أنها قومية مستنيرة متحضرة تعمل من أجل المثل الانسانية الرفيعة . من هنا كان افتتاح العالم العربي على الملايين العديدة المنتشرة في كل من آسيا وإفريقيا بحكم الموقع العربي الاستراتيجي في كل من القارتين . فقد ساهم العرب في تحرير هذه الملايين من الداخل والخارج ، وعملوا على رفع مستواها المادي والأدبي والروحي ، وإقامة كيان عام مشترك لها يحقق لكل فرد من أفرادها الكرامة الانسانية .

هنا تكمن أهمية الملامح الخاصة التي أكدها عبد الله عبد النازيم في مفهومه للقومية العربية . ذلك أن إيمان قوميتنا بالانسانية لا يعني على الاطلاق إيمانها بالبعوة للعالمية التي تدين بها الشيوعية وتدعوها . ان في دعوى الشيوعيين للحكومة العالمية تجاهل لحقائق التاريخ ، ذلك أن العالم كان بالأمس ، وهو اليوم ، وأغلب الظن أنه سيبقى غداً ، مقسماً الى أمم لها خصائصها ومميزاتها ، ولكن منها طابعها ومصالحها . لذلك يؤمن القوميون العرب بالتعاون المتجدي مع بقية العالم على أساس من

التسليم بواقع القوميات المختلفة ، واحترام لها ولكياناتها • فهذه النظرة أكثر عملية وأجندى على العالم من النظر الى كل سكان العالم على أنهم طبقتان : طبقة العمال الكادحين المضطهدين، وطبقة الرأسماليين المستغلين، وأن الصراع بينهما حتمى بل وقائم بالفعل • وإذا كان القومية العربية تؤمن بالتعايش السلمي بين جميع القوميات ، فإن الشيوعية العالمية تهدف الى الصراع الطبقي من أجل تحقيق أهدافها • ولهذا فإنه ليس من مصلحة القومية العربية أن تواجه التحديات الكبرى التي تهدد كيانها وهي تعتمد على أمة منقسمة على نفسها على أساس طبقي يمهّد آخر الأمر لقيام استعمار جديد في ديارها •

٥٤- أحمد عزت عبد الكريم (مصر)

كان أحمد عزت عبد الكريم من أوائل المؤرخين المصريين الذين وضعوا كل إمكاناتهم العلمية مد سنة على شكل محاضرات جامعية أو دراسات أكاديمية - في خدمة التاريخ للعالم العربي . فقد أدخل المقررات الخاصة بالتاريخ العربي الحديث في جامعاتنا ، وقام بتدريسها والتأليف فيها مما جعل المكتبة العربية تحفل بطائفة من الرسائل العلمية والكتب المدرسية التي غطت تاريخ العالم العربي . وكان من أهم إنجازاته القومية أنه أوضح للعالم العربي أن دراسة التاريخ السياسي لا تكفي ، ولذلك قرر مادتى « التاريخ الاقتصادى » و « التاريخ الاجتماعى » . ذلك أن المنهج العلمى الجديد لدراسة التاريخ يختم التزاوج بين السياسة والاقتصاد والاجتماع . بل إن هناك من الباحثين من يرى فى الاقتصاد محركا أساسيا لكل تيارات السياسة والاجتماع . فلم يعد الاقتصاد فى خدمة السياسة كما كان من قبل . وهذه القضية تهم العرب بالدرجة الأولى نظرا لقوتهم الاقتصادية الهائلة وثرواتهم الطبيعية الضخمة ، بحيث يمكنهم بسهولة أن يتحولوا إلى قوة سيامية لها وزن بحسب حسابها عند أقطاب القوى العظمى فى عالم اليوم ، بشرط أن يتركوا خلافاتهم التقليدية خلف ظهورهم ويوجدوا صفوفهم داخل كيان قومى متماسك . وهذا الشرط ضرورى والا تخولت قوة العرب الاقتصادية من نعمة إلى نقمة عليهم .

وينسى عزت عبد الكريم على العرب اتخاذهم التاريخ وسيلة للموعظة والاستبعاد مما يؤدى إلى التفتى بأعجاد الماضى والتمسك بها دون القيام بعمل ايجابى مثمر لتحقيقها من جديد على مستوى العصر الذى يعيشونه بالفعل . وقد يكون التاريخ زائرا - فى بعض الأحيان - بالحكم والمظالم

والعبر ، لكنها لا تخرج عن حدود الدروس النظرية التي قد لا يمكن تطبيقها من جديد . ذلك أن ظروف الحياة دائما في تحول وتغيير مستمرين . وما قد يصلح لزمان ، قد لا يصلح لزمان آخر .

هنا تكمن المهمة القومية الملغاة على عاتق المؤرخ العربي الحديث ، والتي تؤكد ان التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث فحسب ، بل ينبغي أن يقوم كذلك على التحليل والتعليل والربط ، ثم استنباط فلسفته التي تساعد صناع التاريخ على استشراف آفاق المستقبل بحيث يخطون خطواتهم في الاتجاه القومي الصحيح ويرى عبد الكريم - تبعا لهذا - أن الحكم على أحداث التاريخ هو من صلاحية من يكتبون التاريخ وليس من صلاحية من يصنعونه . ذلك ان ألفى يعيش وسط الأحداث وفوق قيمها ليشترك في صنعها وتوجيهها ليس عنده الوقت الكافي للحكم على الأحداث التي تستغرقه بالفعل . أما المؤرخ فيستطيع أن ينظر الى حركة الأحداث من بعيد وعلى أساس موضوعي لأنه ليس طرفا فيها ، وبذلك يساعد صانع التاريخ على تلمس ملامح المستقبل . لكن يجب ألا يقيب عن البنا ضرورة رجوع المؤرخ الى ما يكتبه صانع الحدث التاريخي ، خاصة اذا كان من عشاق دراسة التاريخ وتسجيله .

ويطالب عبد الكريم المؤرخين العرب في مجال التطبيق بالتوفيق بين الأصالة القومية المتمثلة في التاريخ ، والتحديث المطلوب من أجل المستقبل . فلقد أصبح التاريخ دراسة للمستقبل قبل أن يكون تحليلا للماضي . فقد انتهى الماضي بخيره وشره ولم يعد يهمننا منه سوى آثاره الممتدة في الحاضر ، أما المستقبل فيجب أن يكون شغلنا الشاغل لأن حياتنا كلها تقع فيه . والتاريخ مهما كان زاخرا بالمفاجآت على المستوى الظاهري ، الا أنه لا يسرف الفجائية ولا يتنكر للماضي ، وانما يهدف الى تنقية الماضي القومي من كل السلبيات التي اعتورته حتى يكتسب المستقبل دفعات متجددة . أما التفنى بالأمجاد أو البكاء على الأطلال فمن شأنه طمس معالم الطريق نحو المستقبل . ولذلك يجب أن يتحلل المؤرخون العرب بالتحليل الموضوعي ، والتعليل العلمي ، والربط المنطقي بحيث يقفون موقفا وسطا بين الذين يتصبون للماضي ويتمدون في محرابه ، وبين الذين يرفضون الماضي وكأنه لم يكن .

وليس هذا بالأمر الجديد على العرب . فقد عرفت أجيالهم المتتابة كيف تحافظ على أصولها الحضارية الراسخة مع تطعيمها وتطويرها وتنميتها بحيث تسائر ظروف العالم المتغير والمتجدد . ولذلك لا يشك

عزت عبد الكريم في قدرة العرب بمعاصرين - اذا خلصت النية - على العيش في عصر الفضل مع استبقاء جذورهم في التراب العربي القومي ، اي حل المعادلة الصعبة التي تنص على الجمع بين الأصالة والمعاصرة . ومن الخطأ أن نتصور أن حركة التنوير التي بدأت في العالم العربي في النصف الثاني من القرن الماضي كانت نتيجة لبداية افتتاح العرب على الحضارة العالمية المعاصرة . قد يكون هذا الانفتاح أحد الأسباب الرئيسية في مرحلة التنوير العربي ، لكن الروح الحضاري الأصيل الذي يمتلكه العرب منذ مطالع تاريخهم الحضاري ، هو الذي جعل من الانفتاح حركة ايجابية مشمرة ظهرت آثارها واضحة على صفحات تاريخنا المعاصر وبسرعة لم تكن متوقعة . وكان يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد التقليد الأعمى والاكتفاء بالقشور والمظاهر . لكن من يقارن بين وضع العالم العربي منذ قرن مضى وضعه الآن يكتشف مدى التحديث الذي طرأ عليه برغم أن قرنا في حياة أمة عريقة كالأمة العربية لا يُعد فترة طويلة . يمكن أن تحدث فيها كل هذه التطورات والتغيرات . هذا ما يؤكد التاريخ على الرغم من كل المتناقضات والصراعات والتمزقات التي تتناوب على العالم العربي من حين لآخر . لكن يجب ألا ننسى أن هذا العالم عاش خمسة قرون من الظلم والظلام تحت نير الامبراطورية العثمانية ، وعندما تآكلت من تلقاء نفسها وبفعل القوى الاستعمارية الجديدة وقع العالم العربي في براثن هذه القوى لمدة تقرب من قرن آخر .

ومع كل هذه المحن والمقومات والاحباطات ظلت الأمة العربية محتفظة بجوهرها الحضاري الأصيل . بل ان اية قومية أخرى صادفت ما صادفته القومية العربية ، فانه من المشكوك فيه أن تصمد مثلما صمدت القومية العربية . يكفي أن نقول ان هناك من القوميات من يصطنعها اصطناعا ويدافع عنها فكرا وسلوكا ، في حين تبسلو القومية العربية ظاهرة طبيعية تماما ولا تجد من يحارب من أجلها بقدر ما تجد من يحاربها سواء من أعدائها أو من أبنائها . ومع ذلك فهي مستمرة وموجودة بطريقة أو بأخرى .

وفي كل الدراسات التاريخية التي قدمها عزت عبد الكريم كان العلاقة العضوية بين مصر والأمة العربية واضحة تماما من خلال الأدلة والشواهد العلمية والاثباتات التاريخية التي لا تقبل الجدل والسفسطة . يتضح هذا في دراسته المستفيضة عن : العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والثامن عشر ، التي تناول فيها بالتفصيل

خصائص الموقع الجغرافي للشرق العربي وإثره التاريخي ، وعلاقات العرب بالروم وشعوب أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، ثم فريضة الحروب الصليبية وغزوات المغول ، والنهضة الأوروبية التي أدت إلى غرق الغرب ، ثم غزوات البرتغال والإسبانيا ، وتحول طرق التجارة ، وبعد ذلك دخول العالم العربي مرحلة الفتوح العثمانية التي أدت إلى تحديد العلاقات بين العرب وأوروبا في نطاق السيادة العثمانية ، وانعكس هذا بتغييره الحال على العلاقات التجارية والعلاقات السياسية . كذلك يحلل عزت عبد الكريم الدور الذي لعبته فرنسا والموارة بصفة خاصة في المجال الثقافي ، وإثر الطباعة العربية في أوروبا وفي الشرق العربي ، ثم جمود العلاقات الأوروبية العربية وأثار ذلك الجمود .

وفي ظل هذه العلاقات بين العنالم العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان العرب خاسرين . ذلك أن أوروبا كانت تعمل على تقوية نفسها ، معتمدة في ذلك على الوسائل الفنية والتكنولوجية الحديثة ، منذ بدأ عصر النهضة أو الأحياء وعمت النهضة مختلف المرافق عند الشعوب الأوروبية الغربية ، في الفكر والأدب والعلم والصناعة وأداة الحرب وتنظيم الحكومة . . الخ . وكانت طبيعة العلاقات القائسة بين العرب والغرب - في تلك الفترة - تحول دون وقوف العرب على حقيقة الأوضاع في العالم الغربي ، وأفادتهم من ثمرات النهضة الأوروبية هذه وخاصة في الناحية التكنولوجية وهكذا سارت أوضاع العالم العربي بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر على وتيرة واحدة ، في الفكر والاجتماع والاقتصاد وأداة الحرب والإدارة لا تكاد تستبين فيها ثغورا . ويشبه عبد الكريم هذا الوضع بالشجرة التي تعيش على مقوماتها الأصلية وحدها دون أن تلقحها عناصر جديدة ، فلا تكاد تثمر - على طول المدى - إلا ثمرا ضئيلا ، حتى إذا لقيت بعناصر غريبة حاجت وأخذت وأبنتت ثمرا جديدا .

أما الغرب - في هذه الفترة - فكان دائم التغير والتبدل في أوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية ، كان من نتيجته أن أصبحت له عناصر القوة التي سيستخدمها في القرن التاسع عشر للسيطرة على العالم . ومع ظهور أطماع الغرب في المنطقة العربية بدأت العلاقات بين العرب والغرب تسير على أسس جديدة . فمع تخلف العرب تحت نير الحكم العثماني وجعلهم المطلق بحقيقة الأوضاع الحضارية المتقدمة التي بلغت أوروبا ، كان التفوق واضحا في جانب الغرب ، واختزل

ميزان التبادل بين الجانبين • لكن الغرب في علاقاته بالشرق في هذه الفترة كان يعتبر نفسه مع مواجهة مع الأتراك العثمانيين ، أما العروبة فكانت عديمة الأثر في تشكيل السياسة الأوروبية • ولا غرو في ذلك ، إذ أن قادة العرب أنفسهم كانوا فيخرون بتبعيةهم للخلافة العثمانية ، بل أن كفاح زعيم مثل مصطفى كامل في مصر كان منصبا على تحرير مصر من الاستعمار البريطاني وإعادتها الى فلك الخلافة العثمانية •

ومع ذلك أدرك رجال السياسة وأهل الأدب في أوروبا القرن التاسع عشر حقيقة الجذور العربية الأصيلة الكامنة تحت ضغوط الامبراطورية العثمانية ، ومن هنا بدأ الحديث عن العرب والعروبة وعن إمكان توجيه السياسة الأوروبية لبحث مسائل الشرق الأدنى على أساس جديد • وكان هذا المفهوم الجديد من الانتشار بحيث تكلم عنه الشاعر الفرنسي لامارتين • إلا أنه يمكن القول بأن هذا التوجيه للسياسة الأوروبية لم يكتمل ويتبلور ويعطى ثماره إلا في الحرب العالمية الأولى حينما استخدم الغرب « العروبة » كوسيلة لهم الامبراطورية العثمانية وترتيب الشرق الأدنى على أساس « قومي » جديد في كنف النفوذ الغربي • ولم يكن الغرب يدرك في تلك الفترة أن العروبة سلاح ذو حدين يمكن أن يستخدمه إنناؤها بفعالية أكثر من استخدام أعدائها له ، وأن إطلاق العروبة من قفصها قد ينهي السيطرة العثمانية وقد يحدث هذا بالفعل لكنه يمكن أن ينهي السيطرة الاستعمارية الغربية • وقد حدث هذا بالفعل أيضا • ففي نظر العرب الرواد لا يوجد فرق بين الحكم العثماني والاستعمار الأوروبي •

هذا من ناحية تركيز عزت عبد الكريم على كفاح الأمة العربية • وصراعها المرير ضد قوات القهر والظلم والاستعمار ، أما من ناحية تركيزه على كفاح مصر بصفتها قلب الأمة العربية فإنه يوضح في دراسة بعنوان « مصر » نشرت ضمن مجلد « دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة » أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، يوضح ويحلل أسباب عجز النظام العثماني المملوكي ، وتشتت السلطان ، وهدم النظام القديم ، ثم رسالة مصر في القرن التاسع عشر وما بعده ، وممرقات النهضة التي وقعت في طريق بناء الدولة الحديثة • ومع ذلك أصر المصريون على بناء الدولة المصرية وضربوا بذلك المثل الرائد لسياسات أقطار الأمة العربية • كذلك قاموا بتطوير الاقتصاد المصري ، وتدعيم النهضة السياسية ، وتشجيع النهضة العلمية • ثم يمالج عزت عبد الكريم تسوية

١٨٤٠ - ١٨٤١ وأثرها في مستقبل مصر السياسي ، وجهود مصر لتجنب غزو الإمبراطورية الأوروبية ، تلك الجهود التي توجت بثورة يوليو ١٩٥٢ التي أصبحت رائدة الثورات العربية كلها في النصف الثاني من القرن الحالي .

ويرجع عزت عبد الكريم استمرار فكرة القومية العربية بمفهومها الحديث إلى فلسفة العثمانيين في حكم الولايات التابعة لهم حتى القرن التاسع عشر - ومنها مصر - وهذه الفلسفة تجعل الدولة تتخفف بقدر ما تستطيع من أعباء الحكم المباشر ، فتترك الرعية يدبرون شئونهم بأنفسهم طالما ظلوا على ولائهم لها . والدولة قائمة بماء دمه بالسكان تجرى في مصر ، ويأسسه تنفيذ الأحكام في مصر وتجري الحدود ، وإلى خزانته في القسطنطينية تحمل الجبايات في كل عام . وقد وفر هذا الأسلوب في الحكم للمصريين - منتظمين في طوائف وهيئات - قدرا كبيرا من الحرية وحفظ لهم المقومات الأساسية التي قامت عليها قوميتهم من لغة وثقافة عربية . وهكذا عاش المصريون تحت الحكم العثماني ثلاثة قرون ، بقي في خلالها بناء القومية العربية سليما ، حتى كان القرن التاسع عشر. فظهرت ملامح هذه القومية واضحة كل الوضوح وكانت من أقوى دعائم النهضة العربية الحديثة التي طلعت في عهد محمد علي عندما أرسلت الحكومة عددا من الطلاب الأزهرين لإكمال دراستهم في فرنسا ، ومن بين هؤلاء المفكر المصري الكبير رفاعة رافع الطهطاوي الذي جمع بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وعمل على أن يطبع تلاميذه في مدرسة اللسان بهذا الطابع ، وكون منهم قلم الترجمة بأقسامه الثلاثة : قسم العلوم الطبية وقسم العلوم الرياضية والطبيعية ، وقسم الاجتماعيات ، وقد توفروا على ترجمة عدد كبير من الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ، وقامت مطبعة بولاق بطبعها ونشرها .

وهكذا بدأت الصلة فانفقدت بين اللغة العربية والعلوم التطبيقية ، وأثبتت اللغة العربية قدرتها على التعبير عن مطالب العلم الحديث . كما انفقدت الصلة بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وأصبحت الثقافة العربية قوية الأثر في تفكير المصريين وحياتهم الاجتماعية ، وهو أثر اضطرر نمو بطول القرن التاسع عشر وما بعده . وبذلك نستطيع القول بأنه على الرغم من كل المعوقات والصعاب التي خاضتها مصر من أجل التحديث والتعمير ، لم تنس هويتها الأصيلة ممثلة في ثقافتها العربية التي حملت مشاغلها وحافظت على تراثها في أشد العهود ظلاما وقهرا ، ومن هنا كانت كل صفحة من صفحات تاريخها الحديث عبارة عن ريادة متجددة في كل مجال من المجالات القومية للأمة العربية بأسرها .

٥٥ - جمال عبد الناصر (مصر)

يحتل جمال عبد الناصر مكانة فريدة في تاريخ الفكر القومي العربي بصفه عامة وفي انطلاقة الحدينه بصفه خاصة . فقد جمع بين الفكر الاستراتيجي الشامل والعميق على المستوى النظري ، وبين القيادة القومية والزعامة الأسطورية على المستوى العملي . أى أنه كان قادرا على تحويل الأفكار والاتجاهات التي ينادى بها الى واقع مادي ملموس اعتمادا على شعبيته الكاسحة في كل الأقطار العربية . ويكفى أن نذكر - على سبيل المثال - الوحدة الشهيرة التي قامت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ برغم كل السلبيات التي اعتورت هذه التجربة الرائدة والفريدة في التاريخ الحديث للأمة العربية ، وبرغم كل الضغوط والتحدييات التي واجهتها والتي أدت بها الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ .

وهذه المكانة الفريدة التي يتمتع بها عبد الناصر ترجع الى اصراره على عدم التخلي عن مبادئه القومية مهما كانت النكسات الواقعة أو المحتملة ذلك أنه يعتقد أن مثل هذا التخلي لابد أن يؤدي الى كوارث قد تدمر الأمة العربية كلها على المدى الطويل ، في حين أن النكسات العابرة في حياة الأمم والشعوب شيء طبيعي ومتوقع ، وهي تشكل أهم العلامات البارزة في تاريخ البشرية على مر عصورها . ومن هنا قبل عبد الناصر مواجهة كل التحديات دون التزحزح قيد أنملة عن مبادئه القومية والاستراتيجية لأن اللحظات العابرة لم تكن تستغرقه وتمنعه من استشراف آفاق المستقبل وكانت النتيجة أن القومية العربية برزت لأول مرة في تاريخها بقوة مؤثرة في مصر والعالم المعاصر كله . فلم تعد مجرد شعار جميل تحلم به، بل أصبحت طاقة محرّكة لشعوب الأمة العربية كلها من المحيط الى الخليج . ونأكدت هذه الحقيقة عمليا عند وقوع عدوان ١٩٥٦ على مصر حين احتشدت

الأمة العربية كلها صفا واحدا خلف مصر على الرغم من أن أجزاء كثيرة منها كانت لا تزال تعاني من نير الاستعمار والاحتلال . ولذلك قال جمال عبد الناصر في خطاب له في بورسعيد يوم ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ ، أى في أول عيد للنصر :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة في معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم في معركة بورسعيد . في كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفي كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز في بورسعيد وحدهم مهددين بالفدائيين وبحرب المصائب في داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة في كل مكان. في الوطن العربي ، فانتصرت القومية العربية وكانت معركة بورسعيد أول انتصار حقيقي للقومية العربية » .

هذا على المستوى العملي ، أما من الناحية الفكرية النظرية فقد نادى عبد-الناصر بالقومية العربية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجاء كتابه « فلسفة الثورة » تقنيا لها كمنهج سياسي واقتصادي وثقافي. للعرب أجمعين . فعلى الرغم من أن ثورة ٢٣ يوليو تفجرت في مصر ، فانها لم تكن لمصر وحدها ، وانما كانت بحكم وحدة المصير العربي ، للأمة العربية كلها . ولذلك كان دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ أول دستور مصرى يصر على عروبة مصر ، واعتبارها جزءا من الأمة العربية في حين نص دستور ١٩٢٢ على أن مصر أمة بذاتها فأيد انفصالها . فقد أزلت ثورة يوليو أى تناقض بين الوطنية والقومية ، وأكد عبد الناصر في كل مناسبة قومية إيمانه الذى لا يتزعزع بالقومية العربية وضرورة الوحدة العربية. ولذلك جاء في مقدمة دستور ١٩٥٦ :

« نحن الشعب المصرى الذى يعيش بوجوده متفاعلا فى الكيان العربى الكبير ، ويقدر مسؤولياته والتزاماته حيال النضال العربى المشترك ، لعزة الأمة العربية ومجدها قرر فى أول مواده : ان مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهى جمهورية ديمقراطية ، والشعب المصرى جزء من الأمة العربية » .

وفى خطاب عبد الناصر فى ١٦ يناير ١٩٥٦ أكد أهمية هذا النص فى الدستور حين قال :

« نحن اليوم حينها نعلن أننا جزء من الكيان العربي ، نعلن هذا من أجل مصالحنا ومن أجل مصلحة العالم العربي كله . لقد حاولوا أن يخذعونا وحاولوا أن يضللونا وكانوا يقولون لنا « ما لكم ومال العرب » ، ولكننا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع أبدا . ان الكيان العربي يمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي . كلنا شعب واحد شعب عربي واحد . تكافح جميعا متحدين متكاتفين من أجل حقنا في الحرية والحياة . تكافح جميعا ضد الاستعمار . لن تقطع أوصالنا مرة أخرى ٠٠٠٠ واليوم نعلن عروبتنا الحقيقية ونعلن تماسكنا مع العرب جميعا حتى لا يتكرر ماض » .

ولقد كان اعلان هذا الدستور مصحوبا بالقوانين العملية تؤكد الخط العربي الذي انتهجته الثورة ، من محاولة لتوحيد الثقافة العربية في كل الوطن العربي وعقد المواثيق الثنائية العسكرية . وكان هذا نتيجة طبيعية لقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ التي جعلت من القومية العربية فلسفة حضارية شاملة ، بعد أن كانت قبليا ، مجرد حركة ذات طابع سياسي محدود تستهدف في أغلب الأحوال استخلاص الحريات للشعوب العربية المحلية، وتبني في عهدها أفكار جماعة من السياسيين وصفوه من الكتاب والمثقفين، وقد تهادن الاستعمار أحيانا في مقابل الحصول على بعض التحرر السياسي وتلوح في أفقها بين الحين والآخر مشاريع طارهاها الوحدة العربية ، وباطنها وتحقيقها سيطرة الاستعمار - متخفيا وراءها - على مقدرات الأمة العربية والتحكم في أرضها وشعوبها وثرواتها كما حدث - على مسيل المثال - في مشروع سنوزيا الكبرى .

لكن بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وبروز زعامة عبد الناصر التاريخية، تحولت الحركة السياسية المحدودة للقومية العربية الى تيار فكري وثقافي وحضاري جارف ، وتبلورت في نظريات منهجية وعقائدية واضحة الأهداف الاستراتيجية ، معروفة الأبعاد التكتيكية ، أي أصبحت فلسفة سياسية ، وثقافية ، واجتماعية ، واقتصادية ، تخطت كل الحواجز المفتعلة الى آفاق قومية تفتحت عيون العرب عليها لأول مرة في تاريخهم الحديث . ومن ثم أصبحت مصر قاعدة كل الكفاح العربي نتيجة لقيام الحكم فيها على أساس قومي خالص . وفي هذا يقول عبد الناصر في تصريح له لأحد الصحفيين الأجانب في مايو ١٩٥٩ :

« ان مصر كما ترى ، كانت خارج الكفاح العربي ، وبعد الثورة كما اكتشفت مصر نفسها ومكانها ، كان يتمنى عليها أن تعود الى قلب الكفاح العربي ، ثم دفعنا ظروف موضوعية وقوى تاريخية الى أن نصبح

فى مركز رئيسى ، فلم يعد فى وسعنا أن نفعل غير ما نفعل الآن . لقد أصبحت القساهرة قاعلة كل الكفاح العربى وعاصمتها من عمان الى الجزائر » .

وفى كتابه « فلسفة الثورة » أكد عبد الناصر أن مصر من الجناحين العربيين الأفريقى والآسيوى ، بمثابة القلب من الجسم ، وتتصل حدودها بحدود شقيقاتها ، ومن ثم تأثرت وتأثر حتما بما يجرى فى المنطقة كلها من أحداث ، فهى واقعا وحتميا ومصريا من صميم العائلة العربية ، كما حذر عبد الناصر من أن ننظر الى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة ودورنا بحكم هذا المكان . فنحن لا يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا ، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها ، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا بمصالحها ، حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام . فمن الناحية التاريخية يرى عبد الناصر فى « فلسفة الثورة » أن مصر هى التى احتضنت التراث العربى والاسلامى ، ورسمت جذوره على مر العصور ، « وليس عينا أن الحضارة الاسلامية والتراث الاسلامى الذى أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الاسلام القديمة ، تراجع الى مصر وآوى اليها ، فحمتها مصر وأنقذته ، عندما ردت غزو المغول على أعقابها فى عين جالوت » .

وكان المنظور السياسى للقومية العربية قد حسده عبد الناصر بشرطين يرتبطان مما أشد الارتباط وهما : التحرر ، والوحدة . تحرر الوطن العربى من كل سيطرة أجنبية ، وتوحيد الوطن العربى فى كفاحه وأهدافه . فالقومية العربية كذهب يقضى بالاستقلال التام عن أى نفوذ أجنبى ، كذلك فإن شعوب المنطقة لا تستطيع أن تحمى حياتها وآمالها ضد مطامع القوى الكبرى الا اذا توحد كفاحها . فكان هدف عبد الناصر أن يقوم التضامن العربى ويتوحد الكفاح العربى لأن المصير العربى واحد ، والقدر المكتوب للعرب واحد . واذا كان تحرير الوجود العربى من كل أشكال السيطرة الخارجية يعنى القوة والحياة ، فإن التلازم بين القوة والوحدة ، كان أبرز معالم تاريخ الأمة العربية ولذلك يقول عبد الناصر : « ما من مرة توافرت القوة ، الا كانت الوحدة نتيجة طبيعية لها » .

وفى ٧ نوفمبر ١٩٥٩ أوضح عبد الناصر أن القومية العربية فى ايمانها بالتحرر والوحدة والبناء الحضارى إنما تعنى حقائق التاريخ ، فعندما اتحدت الأمة العربية استطاعت دائما أن تواجه العدوان وأن تردده :

« واجهت متحلة العدوان الصليبي وردته على أعقابها ، واجهت متحلة غزو النتر وكسرت موجة البربرية التى أوشكت أن تكتسح المدينة

الإسلامية ، واجهت متحدة كل المفامرات الاستعمارية واستطاعت أن تلقى عن كاهلها يد الاستعمار- وأن تطرد جيوش احتلاله ، واجهت كل عيوان خارجي واجبطته . • وحين تخلت الشعوب العربية عن اتحادها ، وقعت فريسة سهلة للسيطرة . • ومعنى ذلك بوضوح إنه من أجل تأمين البلاد العربية يجب أن تكون هناك جبهة عربية واحدة » .

وإذا كان عبد الناصر يؤمن « بضرورة الثورة السياسية حتى نتحرر من الاستعمار ونتحرر من الاستغلال ، ثم تنطلق قوانا من عقالها لنستطيع أن ننتقل الى الثورة العربية ، ثورة القومية العربية ، والوحدة العربية » على حد قوله في ١٨ نوفمبر ١٩٦٠ ، فإن القومية العربية - في نظره - لا تفرض اطارا سياسيا معيناً للوحدة أو شكلا دستوريا للاتحاد ، وإنما تؤمن بأن هذا الشكل يقرره ويحدده أبعاده ، ظروف البلاد العربية نفسها ، فالهم هو الوحدة في الهدف وفي منهاج العمل السياسي والاجتماعي ، والاتجاه ، بأي أسلوب من أساليب الوحدة أو الاتحاد . • وهذا المفهوم بلوره عبد الناصر في رسالة الى الملك حسين في مارس ١٩٦١ قال فيها :

نحن نؤمن بالقومية العربية تيارا حقيقيا وأصيلا ، يتجه الى وحدة عربية شاملة ، لا تعيننا أشكالها الدستورية بقدر ما تعيننا فيها ارادة الشعوب العربية » .

ذلك أن الوحدة جوهر وروح وسلوك قبل أن تكون شكلا ونظاما مفروضا على الشعوب العربية من الخارج ، فارادتها وضميرها ينبعان من الداخل ، والاختيار الحر المستقل طريق أى شعب من شعوب الأمة العربية الى الوحدة . • وكما قال عبد الناصر في حديثه الى جريدة « الأهرام » في ٧ نوفمبر ١٩٥٩ :

« أما الأشكال الدستورية فأمورها سهل بسيط . • ان لكل شعب حقه في أن يرسم حدوده مع باقي شعوب الأمة العربية ، ان أراد بعضها أن يتوجد مع غيره في دولة واحدة ، فذلك أمره ، وإذا أراد أن ينضم الى اتحاد فيدرالى مع غيره ، ذلك أيضا أمره ، وإذا أراد أن يحتفظ بحدود ظاهرة واضحة فذلك أخيرا أمره » .

وعندما تؤكد القومية العربية مبادئ حقوق الانسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ، فانها تؤكد في الوقت نفسه طبيعتها الديمقراطية التي تؤمن بالانسان كهدف في حد ذاته ، وليس مجرد أداة لتحقيق

مصالح أو أهداف لاتحوز رضاه ولا ترضي انسانيته . كذلك فهي تحرص على حق تقرير المصير للشعوب . يقول عبد الناصر في خطاب في افتتاح مجلس الأمة بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٥٧ :

« كنا نريد أن تكون أقوىاء في وطننا ندافع بكفاية عن حدوده ، وكنا نريد أن يكون ضميرنا الدولي يقظا يشارك في الدفاع بكفاية عن سلامة العالم ولم نشأ أن نجعل من رغبتنا في الحصول على السلاح سدا يحول بيننا وبين الشخصية الدولية التي كنا نسعى لتحديد معالمها وتأكيد دورها في توفير السلام ، لم نشأ أن نساوم أو نقايض أو نبيع ونشتري . . . أن شخصيتنا الدولية ليست موضوع مساومة ، ودورها العالمي ليس سلعة مقايضة وحققنا في لقاء الشعوب المتحررة والتعاون معها من أجل سلام البشر ضيعا ليس للبيع أو الشراء حتى ولو كان الثمن سلاحا نحن في ميسس الحاجة اليه لكي ندافع به عن حدودنا ، وبيوتنا ، وأرواحنا وأولادنا » .

ويعتقد عبد الناصر أن الجانب الثقافي للقومية العربية أكثر شمولاً من جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فهذه كلها أمور يمكن أن تأتي كنتيجة طبيعية للتحرر الفكري والاستقلال الثقافي اللذين بدونهما لا تستطيع الأمة العربية أن تتجاوب بمشاعر واحدة ، وفكر مشترك واحدة ، ونظرة متقاربة الى مواقف الحياة . ورؤية تخلصت من رواسب الاستعمار . ففي مؤتمر الأدباء العرب ألقى عبد الناصر كلمة ركن فيها على أهمية التحرر الفكري وضرورته لتدعيم قاعدة القومية العربية . وأيدىولوجيتها وقال :

« اننا في حاجة الى الوحدة الفكرية لدعم هذا التضامن ، ودعم القومية العربية ، كما أن التحرر الفكري ضروري لنا في هذا المجال . . . أنتم قادة الفكر ، عليكم واجب أساسي في توضيح الأمور ، وفي إقامة أدب عربي متحرر مستقل ، خال من السيطرة الأجنبية والتوجيه الأجنبي . . . وبهذا يمكن أن نعملوا وتساعدوا في إقامة التضامن العربي ، ودعم القومية العربية وأهدافها » .

ولعل هذا بعض ما يعنيه عبد الناصر في خطاب ٢٢ يوليو ١٩٥٧ حين قال : « يجب أن تكون لنا ثقافة سليمة تنبه الشعب ، وتوسع مداركه » .

« فإذا نجحنا في الحصول على هذا التحرر الفكرى وهذا الاستقلال الثقافى ، فإن الجانب السياسى كما يتمثل في الحياة الديمقراطية يسهل أمره » . ان القومية العربية تنهض على الديمقراطية التى تؤمن بقيمة الفرد الذاتية ، وهى في الوقت نفسه تسعى الى تحقيق صالح الجماعة ، بحيث توفى بقدر الامكان بين صالح الفرد وصالح الجماعة . بل انها كلما نضجت وتبلورت فإن المصلحة الخاصة للفرد والمصلحة العامة للوطن تصبحان وجهين لعملة واحدة . فالقومية العربية ديمقراطية يحس فيها المواطنون جميعا بكيانهم وذواتهم ومسئولياتهم فيسهم كل مواطن منهم بنصيب في حياة الجماعة ، ويضيف الى ثروتها المادية والروحية ما يستطيعه من انتاج وفكر . ومن هنا كان سعى عبد الناصر الى بناء المجتمع الذى يستطيع فيه « الفرد الحر أن يحدد لنفسه مكانه فيه على أساس كفايته وقدرته وخلقته » : على حد قوله في خطاب ١٧ أكتوبر ١٩٦١ .

والديمقراطية تصبح شعارا أجوف اذا خلت من مضمونها الاقتصادي كذلك فان الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية ، ذلك أن حرية رغبة الحزب ضمان لابد منه حرية تذكرة الانتخاب . فالاقتصاد لا ينفصل عن السياسة ، بل يؤثر فيها ويحركها ، أو كما يقول عبد الناصر في المؤتمر العام للاتحاد القومى - يوليو ١٩٦٠ ان « الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد ، كما أن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة » وبدون الأساس الاشتراكى فى حركة القومية العربية تصبح وكأنها مجرد حركة نظرية لا تلامس الواقع العربى ولا تتفاعل معه ، لأنه بدون التمتع بقوة اقتصادية لا يمكن أن تقوم الامانى الروحية والثقافية والسياسية للقومية العربية على حد قول عبد الناصر فى ١٥ يوليو ١٩٥٩ .

وكان مفهوم عبد الناصر للوحدة العربية ينهض على حتمية توافر مقوماتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، التى اذا تحققت فان الوحدة تصبح أمرا واقعا دون مجهودات سياسية ، وذلك حسب تصريح عبد الناصر لأعضاء مؤتمر توحيد المناهج فى ٢١ مارس ١٩٥٧ . لكن الوحدة بين مصر وسوريا تخطت هذه الاعتبارات نظرا لظروف سوريا الخاصة التى جعلت عبد الناصر يرحب بالاتحاد متجاوزا مع الرغبة الشعبية والرسمة فى سوريا ، على أساس رغبتهما فى الاتحاد مع مصر كخطوة أولى للوحدة العربية . وكان عبد الناصر قد صرح فى افتتاح مجلس الأمة فى ٢٢ يوليو ١٩٥٧ بأن مصر سجلت فى المادة الأولى

من دستورها أنها جزء من الأمة العربية لا يمكن إلا أن تتجاوب مع هذا الاتجاه وترحب بكل مسعى يقرب من هذا الهدف القومي المنشود .

وللحقيقة والتاريخ، فإن عبد الناصر كان يتوقع السير في مفاوضات الاتحاد الفيدرالي ، وكان يسعى الى « التضامن » لينتقل من مرحلة الإصلاحات الداخلية الى الوحدة الاجرائية في الشؤون الاقتصادية والتربوية والدفاعية على ألا تأتي الوحدة أخيراً الا بعد اتفاق يقوم على دراسة دقيقة شاملة ، الا أن المسئولين السوريين كان دورهم أن جيشهم يفتقر الى الوحدة التي تسود الجيش المصري وأن الوقت لا يسمح لهم بأى إبطاء لتمهيد الطريق تمهيداً سليماً لتحقيق تلك الثورة الداخلية وأن ذلك لا يمكن إلا بالوحدة مع مصر . وطالبوا بالوحدة الشاملة لأنها مطلب الجماهير ، ووضعوا عبد الناصر في موقف حرج وكأنه على وشك أن يترك سوريا العربية تهوى فريسة للشيوعية أو للعناصر الرجعية الانتهازية المتحالفة مع عراق فوري السعيد والدول الغربية . وقد حاول عبد الناصر التعامل مع الموقف بأسلوب عقلاني موضوعي استراتيجي ، لكن المشاعر القومية الجارفة تغلبت عليه ولم تترك له وقتاً كافياً لارساء الوحدة على أنسب موضوعية .

قبل عبد الناصر الوحدة مع سوريا وهو يدرك مدى الصعوبات التي سيتواجهه . وبرغم هذه الصعوبات التي تفاقمت فيما بعد وأدت الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ ، فإن مصر بقيادة عبد الناصر قامت بدورها الايجابي الرائد في الوطن العربي عندما انضمت اليها سوريا تحت لواء الجمهورية العربية المتحدة . فقد ساندت الدولة الجديدة القوة العرب في المشرق والمغرب من أجل الحرية والنصر ، حتى اعتبر عبد الناصر محرراً وبطلاً في نظر الجماهير العربية من الخليج الى المحيط ، ورائد للقومية العربية التي تفاعلت مع الأمانى العربية الشعبية . وحق لعبد الناصر أن يقول : انها ثورة عربية من أرض عربية ومن دم العرب ومن قلب العرب لا تحالف مع الاستعمار ولكنها تعتمد على الشعب العربي .

وبرغم المرارة التي تركها الانفصال في النفوس ، فإن إيمان عبد الناصر بالقومية والوحدة لم يهتز . فقد كان فكره القومي الاستراتيجي قادراً باستمرار على استشراق آفاق المستقبل الذي قد لا يراه السياسة التقليديةون الغارقون حتى لذتهم في مناوراتهم المؤقتة وظروفهم الطارئة . ولذلك أكد عبد الناصر في « الميثاق » الذي أعلنه في ٢١ مايو ١٩٦٢ ،

أن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أساسها مستبدلين بقيام خلافات بين الحكومات العربية ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية . ولذلك فإن مسئولية الجمهورية العربية المتحدة في صنع التقدم وفي تدعيمه وحمايته تمتد لتشمل الأمة العربية كلها . هذه الأمة التي لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها على المستوى الجماهيري . فقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته . ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير .

وكان عبد الناصر قد خصص الباب التاسع من « الميثاق » « للوحدة العربية » وقدم فيه منظورا قوميا شاملا لها بصرف النظر عن الاعتبارات المؤقتة للزمان والمكان . وحتى الخلافات الموجودة بين الحكومات العربية وجد فيها دليلا على قيام الوحدة ووجودها ، وخاصة أن مفهوم الوحدة العربية - في نظره - تجاوز النطاق الذي كان يفرض التقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقائهم صورة للتضامن بين الحكومات . فقد أصبحت وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها ، وهي الوحدة التي ستتكل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور . ولذلك فإن العمل العربي يحتاج إلى كل خبرة الأمة العربية مع تاريخها الطويل المجيد ، ويحتاج إلى حكمتها العميقة ، بغير حاجتها إلى ثورتها وارتادتها على التغيير الحاسم . يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« إن الوحدة لا يمكن بل ولا ينبغي أن تكون فرضا فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفا مع غاياتها . ومن ثم فإن القسر بأي وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة . إنه ليس عملا أخلاقيا فحسب وإنما هو خطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية ومن ثم فهو خطر على وحدة الأمة العربية في تطورها الشامل » .

وسوف يذكر التاريخ لعبد الناصر بعد نظره الاستراتيجي في كفاحه من أجل الوحدة العربية التي ظن كثيرون أنها وهم كبير . فعلى الرغم من كل التحديات والضغوط والسلبيات والنكسات التي واجهها من الداخل ومن الخارج على حد سواء فإنه لم يتزعزع عن إيمانه العميق بالوحدة العربية . ولم تترك بعد نظره إلا في السبعينيات ، أي بعد رحيله عندما تلاشى العمل من أجل الوحدة العربية وصمت صوت القومية العربية ، فإذا

بالتقن الطائفية والحروب الأهلية التي لم يعزها الوطن العربي بطول تاريخه الطويل . وقد أصبحت من الملامح المميزة لبعض الشعوب العربية .
أي: أننا بعد أن كنا نطالب بالوحدة العربية في الستينيات ، أصبحنا نهفو إلى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية في السبعينيات .
وهذا يبين إلى أي مدى بلغت الأمة العربية في انتكاساتها القومية ضد رحيل عبد الناصر الذي ظل ينادي بالوحدة العربية إلى آخر لحظة في حياته .
عندما أسلم الروح في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ في أعقاب مؤتمر القمة العربي الطارئ الذي عقد لوضع حد للأحداث المأساوية والدموية في الأردن .
يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« ليست الوحدة العربية في صورة دستورية واحدة لا مناص من تطبيقها . لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تتعدد عليه الأشكال والمراحل وصولا إلى الهدف الأخير : أن أي حكومة وطنية في العالم العربي ، تمثل إرادة شعبها وتضالها في إطار من الاستقلال الوطني هي خطوة نحو الوحدة من حيث أنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية في الوحدة . إن أي وحدة جزئية في العالم العربي ، تمثل إرادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هي خطوة وحدوية متقدمة ، تقرب من يوم الوحدة الشاملة ، وتمهد لها ، وتمد جذورها في أعماق الأرض العربية . إن مثل هذه الظروف تمهد الطريق للدعوة إلى الوحدة الشاملة » .

وقد سد عبد الناصر كل الثغرات التي يمكن أن تتسلل منها الفتن الطائفية والحروب الأهلية بجهاده المستميت من أجل الوحدة العربية التي كانت تنظر إلى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية على أنها بداية لا تقبل الجدل أو النقاش ، لأنها المقدمة الطبيعية للوحدة القومية الكبرى التي كانت إحدى العناصر الرئيسية المشكلة لرسالة عبد الناصر ، الذي سعى إلى تحديد الوسائل والسبل المؤدية إليها تحديدا قاطعا لا يقبل الإعياب السياسية التقليدية ومناوراتها العقيمة . فقد كان يرى أن الدعوة السلمية هي المقدمة الطبيعية لارساء قواعد الفكر الواحدى على المستوى النظرى ، ثم يأتي التطبيق العلمى والعمل لكل ما تضمنه الدعوى من مفاهيم تقدمية للوحدة بحيث يشكل الخطوة الثانية للوصول إلى نتيجة محققة . وقد استفاد عبد الناصر من دروس الوحدة بين مصر وسورية بحيث قال :

« إن استيعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه - كما أثبتته التجارب - فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية

للوحدة كى تطلعنها من الخلف • ان تطور العمل الوجدوى نحسو هدفه
النهائى الشامل يجب أن تصحبه بكل وسيلة جهود عملية لملء الفجوات
الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن اختلاف مراحل التطور بين شسبوب
الأمة العربية ، هذا الاختلاف الذى فرضسته قوى العزل الرجعية
والاستعمارية • أن جهودا عظيمة وواعية يجب أن تتجه أيضا الى فتح
الطريق أمام التيارات الفكرية الجديدة حتى يستطيع أن تحدث أثرها فى
محاولات التمزيق وتتغلب على بقايا التشتت الفكرى الذى أحدثه ضغط
ظروف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وما تركته
دساتيرها ومناوراتها من رواسب تحجب الرؤية الصافية فى بعض
الظروف » •

ولايمان عبد الناصر بأن الجمهورية العربية المتحدة أو مصر جزء من
الأمة العربية ، فانها يتحتم عليها أن تنقل دعوتها والمبادئ التى تتضمنها
لتكون تحت تصرف كل مواطن عربى ولا ينبغى الوقوف لحظة أمام الحجة
البالية القديمة التى قد تعتبر ذلك تدخلا منها فى شئون غيرها • وفى
هذا المجال كان عبد الناصر يحرص على ألا تصبح مصر طرفا فى المنازعات
الحزبية المحلية فى أى بلد عربى • لأن ذلك يضع دعوة الوحدة ومبادئها
فى أقل من مكانها الصحيح • وإذا كانت مصر تشعر أن واجبها المؤكد
يحتم عليها مساندة كل حركة شعبية وطنية فان هذه المساندة يجب أن
تظل فى إطار المبادئ الأساسية ، تاركة مناورات الصراع ذاته للعناصر
المحلية ، إذ أن عليها تجميع الطاقات الوطنية الايجابية بما لا يتعارض
مع مراحل التطور المحلى وامكاناته ، مهما امتد الوقت بها • فالعمل من
أجل الوحدة يحتم اتخاذ الزمن عنصرا دافعا له مهما طال ، أما استمجال
الأمور ومحاولة تغيير الواقع المحلى تغييرا مفاجئا فمن شأنه أن يضعف
من قوة الدفع الكامنة فى التطور الطبيعى على المدى البعيد • ومن هنا :

« فان الجمهورية العربية المتحدة مطالبة بأن تفتح مجال التعاون
بين جميع الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى • انها مطالبة بأن
تتفاعل معها فكريا من أجل التجربة المشتركة • لكنها فى نفس الوقت
لا تستطيع أن تفرض عليها صيغة محددة لصنع التقدم • ان قيام اتحاد
للحركات الشعبية الوطنية التقدمية فى العالم العربى أمر سوف يفرض
نفسه على المراحل القادمة من النضال » •

وعلى الرغم من عدم فاعلية جامعة الدول العربية فى العمل من أجل
الوحدة بصفة خاصة ، فان عبد الناصر يعتقد أن ذلك لا يؤثر – ولا ينبغى

له أن يؤثر - على قيام جامعة الدول العربية بدورها المحدود ، فإذا كانت الجامعة العربية غير قادرة على أن تحمل الثبوت العربي الى غايته العظيمة البعيدة فلا أقل من أن تسير به خطوات - ان الشعوب تريد أمليها كاملا ، لكن الجامعة العربية - بحكم كونها جامعة للحكومات - لا تقدر أن تصل الى أبعد من الممكن ، مع اعتبار الممكن خطوة فى طريق المطالبة الشامل ، وتحقيق الجزء مساهمة فى تقريب يوم الكل . ولهذا فإن الجامعة العربية - فى نظر عبد الناصر - تستحق كل التأييد ، على أن لا يكون هناك تحت أى ظرف من الظروف وهم تحيلها أكثر من طاقتها العملية التى تحملها ظروف قيامها وطبيعته . انها قادرة - على الأقل - على تنسيق ألوان ضرورية من النشاط العربى ، لكنها فى الوقت نفسه تحت أى ستار وفى مواجهة أى ادعاء يجب ألا تتخذ وسيلة لتجسيد الحاضر كله وضرب المستقبل به .

ثم جاء دستور ٢٥ مارس ١٩٦٤ ليؤكد نفس الاتجاه وينص على أن الشعب المصرى جزء من الأمة العربية . مما يدل على نجاح عبد الناصر التاريخى فى تأسيس القومية العربية فى مصر وترسيخ جذورها فى تربتها بحيث أصبحت مبدأ وعقيدة وضرورة لكرامة الشعب المصرى والشعب العربى على حد سواء . كذلك اقترح بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ أن ينص الدستور على تحقيق وتأكيد الانتماء المصرى الى الأمة العربية تاريخيا ونضاليا ومصريا وحلة عضوية فوق أى فرد . ولذلك لم يكن عبد الناصر زعيما لمصر فحسب بل للعرب أجمعين . يكفى أن نذكر - على سبيل المثال - ما حدث فى مصر والعالم العربى يوم التاسع من يونيو ١٩٦٧ حين قدم استقالته فى أعقاب النكسة ، فقد هب الشعب العربى كله معلنا تمسكه بقيادة عبد الناصر وتصميمه على الصمود وعدم الاستسلام . وهذا الصمود بدأت مرحلة جديدة فى مواجهة محاولات تصفية القضية الفلسطينية ، وفى تأكيد دور القومية العربية من أجل تخطى النكسة وإزالة آثار العدوان .

ولم يكن إيمان عبد الناصر بالوحدة قائما على أساس حماسى انفعالى كما قد يظن البعض ، بل كان صادرا عن وعى عميق وشامل بحركة التاريخ عبر العصور - فمثلا يقول للصحفى الانجليزى ديزموند ستيوارت فى أول إبريل ١٩٥٧ :

« عندما كان العرب وحلة متماسكة ، استطاعوا رد المعتدين على أعقابهم ، كما حدث أيام الحروب الصليبية ، ولكن بعد أن فرق المستعمرون

بين العرب أصبحوا عرضة للهزيمة ، وفريسة للسيطرة الأجنبية • وكانت هذه الحقيقة ماثلة أمام عيني طوال فترة المناقشة التي كانت تدور حول وسائل الدفاع عن مصر • ولأول وهلة ، اتضح لنا أن مصر مثلها في ذلك مثل كل جزء من أجزاء الوطن العربي لا يمكن أن تضمن سلامتها إلا مجتمعة مع كل شقيقاتها في العروبة في وحدة متماسكة قوية •

« ان موقع مصر الجغرافي والاستراتيجي الهام ، كان دائما هو نقطة الضعف بالنسبة لها ، وأنه بسبب هذا الموقع الممتاز ، تسابقت الدول الى احتلالها ، لذلك كان هدفنا أن نجعل من هذا الضعف قوة وقمنا بعد ذلك بدراسة ثروات العرب وخاصة البترول ، وعرفنا أن هذا البترول يمكن استخدامه لصالح العرب • وهذا هو نفس الذي حدث في أثناء العدوان الثلاثي • وهكذا اتخذت القومية العربية طابعها ، كضرورة استراتيجية ، وكذهب سياسي ، وذلك لضمان سلامة الوطن العربي » •

وطريق القومية العربية - عند عبد الناصر - هو نفس مسار حركة التاريخ الى الامام ، ولذلك فان الزمن في صالحها لأنها لا تتقدم في اتجاه مضاد له • وهذا ما أكده عبد الناصر في خطاب يده تنفيذ السد العالي في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٩ حين قال :

« ان تيار التاريخ يسير الى الامام ، وان الدول الكبرى التي حاولت ان توقف هذا التيار لم تستطع ان تغلب على التيار الطبيعي للتاريخ ، بالنسبة لشعب آمن بأن القومية العربية والتضامن العربي سبيل الامان والسبيل الوحيد للحماية ، والسبيل الوحيد لرفع مستواه ، والسبيل الوحيد لتطويره اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا » •

والواقع العربي الراهن يؤكد ان قضية العرب واحدة برغم كل مظاهر الاحباط والتمزق التي تعتريه ، بل بسبب هذه المظاهر لابد من تجاوز السلبيات والثغرات والضعف والصراعات التي يفتعلها الآخرون. ونقع نحن ضحيتها سواء عن حسن نية أو عن جهل أو عن قصر نظر أو عن ضيق افق ، في حين ان القضية مصرية ولا تحتل المسامات أو أنصاف الحلول أو المناورات • انها قضية « أن تكون أو لا تكون » على حد قول عبد الناصر • وليس هنالك منتصر أو مهزوم ، غنى أو فقير ، قوى أو ضعيف ، فنحن كلنا في قارب واحد وسط محيط زاهر بالعواصف والأمواج المتلاطمة ، وفي إمكاننا أن نجعل منه قارب النجاة لنا جميعا أو نحيله الى مقبرة لنا في قاع المحيط • ولذلك يقول عبد الناصر في احتفال عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٥٨ :

« ان قصة كفاح الشعب العربي ، وخطوات الكفاح واحدة ، لسبب واحد بسيط ، سبب كل فرد في الأمة العربية يعرفه ويعلمه ، هو تشابه الظروف الكامل ، وتوافق هذه الظروف وتربطها . وإذا قارنا مقارنة تاريخية ، بين كفاح الشعب العربي ، في كل مكان ، وفي كل بلد من بلاد الوطن العربي ، في العراق ، وفي سوريا ، وفي لبنان ، وفي مصر ، فاننا نرى الترابط بين المشاعر والترابط بين الحوادث . في كل وقت ثارت فيه بغداد ، كانت القاهرة تنور ، لأن المشاعر كانت تجمع بين بلدين . في كل وقت ثارت فيه دمشق ، ثارت فيه بيروت لأن الحوادث كانت تجمع بين بلدين . كانت الحوادث في العالم العربي مرتبطة متصلة . فالعالم العربي كله يشمر بمشاعر واحدة في وقت واحد لأن قضية العالم العربي هي قضية واحدة ، وقصة الكفاح في العالم العربي قصة واحدة . وإذا كان هناك تفاوت في الزمن ، فان هناك اتفاق في الأهداف ، واتفاق في الآمال » .

وعلى الرغم من زعامة عبد الناصر الشعبية الكاسحة وخاصة مع قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فان فكره القومي الموضوعي جعله يؤكد باستمرار ضرورة الفصل بين شخصه وبين دعوة القومية العربية والوحدة العربية ، فالاشخاص مهما كان دورهم القيادي والتاريخي زالون أما الأمة العربية فهي الباقية . يقول عبد الناصر في خطاب له بدمشق في ١٨ يوليو ١٩٥٨ :

« ان القومية العربية التي انطلقت لا يمثلها واحد ، ولا يمثلها حفنة من الناس . لا يمثلها جمال عبد الناصر ولا يمثلها أي شخص آخر ، ولكنها انتم ؛ كل فرد منكم يمثل هذا الشعب الذي قاتل ، يبذل هذا الشعب الذي صمم على الحرية ، وصمم على أن ينتصر . شعلة القومية العربية ستبقى أيد الدهر عالية مرتفعة ، لأنها لا تنحصر في شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في أفراد آخرين ، هم من يملكون مع جمال عبد الناصر ، ولكنها تمثل الشعب العربي » .

« القومية العربية هي انتم هنا في دمشق ، وأخوة لكم في بغداد ، وأخوة لكم في القاهرة ، وأخوة لكم في عمان ، وأخوة لكم في بيروت ، وأخوة لكم في السودان ، وأخوة لكم في اليمن ، وأخوة لكم في ليبيا . هذه هي القومية العربية التي لن تستطيع أية قوة في العالم أن تحطمها أو تقضي عليها . ليست القومية العربية من وحى رجل واحد ، أو من وحى فرد واحد ، ولكنها من وحىكم انتم ومن وحى آبائكم ، من وحى أولئك الذين استشهدوا في سبيل هذه الأيام التي نعيشها ، لنرى فيها الأمة العربية وهي تتحرر » .

وكان مفهوم عبد الناصر للقومية العربية والوحدة العربية يمتاز بالانساق الفكري الذي جنبه أى تشويش أو تذبذب أو تردد أو تراجع .
ففى حديث صحفى بعد ذلك فى ٥ يوليو ١٩٦٤ ركز على حتمية الفصل بين الوحدة العربية كتيار تاريخى قديم ومستمر ، وبين أى فرد يتحمل فى لحظة من اللحظات مسئولية العمل من أجلها . ذلك أن دعوة الوحدة العربية بدأت من قبل جمال عبد الناصر ، وستبقى بعد جمال عبد الناصر .
ولذلك قال فى خطاب له باللاذقية فى أكتوبر ١٩٦٠ :

« اذا تكلمنا عن القومية العربية والوحدة العربية ، فاننا نتكلم عن دعوة لها جذور عميقة ، روينها بالدماء ، ورويناها بالأرواح ، وعمى الأجداد فى سبيل تقديسها ، وببذل أرواحهم ، وتضحية أنفسهم » .

والوحدة العربية حركة انسانية حضارية فى جوهرها ، وليست مثل محاولات الوحدة الأخرى التى نهضت على أساس عنصرى . فهى - فى نظر عبد الناصر - حركة أمة واحدة ، عاشت نفس التاريخ ، وتعيش نفس النضال ، وتتحج الى نفس المصير . ولذلك فإن عروبة مصر ليست مسألة سياسية ولا مسألة تكتيكية ، وإنما قلة وجود ، وحياة أمة واحدة . والوحدة العربية موجودة فعلا بين أبناء الشعب العربى برغم الخلافات القائمة بين النظم والحكومات ، لكن المأساة تتمثل دائما فى أن الشعوب تدفع ثمن أخطاء السياسة والحكومات التى لا تترك أو تتجاهل أن سقوط أى بلد عربى إنما يكون دائما هو البداية لسقوط باقى البلاد العربية ، ويضرب عبد الناصر المثل بفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى حينما تعرضت البلاد العربية للمحاولات الأجنبية الساعية الى الاحتلال والسيطرة ، وبمجرد أن بدأ الاحتلال ببلد عربى ، سرى بعد ذلك سريان السرطان بين أرجاء الأمة العربية . مما يؤكد ضرورة الوحدة من ناحية المصلحة المشتركة العامة ، ومن ناحية المصير الواحد ، ومن ناحية الماضى الواحد أيضا . ولذلك فإن الأمن العربى لا يتجزأ . وهذا درس استفاد عبد الناصر من التاريخ ولم يبتكره من عنده . يقول فى نفس خطابه باللاذقية :

« اننا حين نتكلم عن القومية العربية ، فقد علمنا التاريخ . أنه الحفاظ على قوميتنا العربية فى الماضى ، كان السبب فى الحفاظ على حريتنا وعلى استقلالنا ، وأننا حينما هيبنا لندافع عن وطننا جميعا لم نتخذع بالطائفة التى أرادت الحملات الصليبية أن تبثها بيننا ، بل اتحدنا جميعا » .

ويتجلى الوعي القومي الشامل عند عبد الناصر عندما يتكلم عن الوحدة كوسيلة وليس كغاية ، فهي ليست مجرد اندماج دولتين أو أكثر في كيان سياسي واحد ، لكنها في حقيقتها ثورة على التخلف والاستغلال والضعف والتشتت والتمزق . يقول عبد الناصر في خطاب بحلب في ١٨ فبراير ١٩٦٠ :

« ان الوحدة ثورة ، ثورة على ما كنا نعيش فيه ، ثورة على كل الأساليب التي مرت بنا في الماضي ، وثورة تستهدف اقامة المجتمع الذي نريده . الوحدة في طبيعتها ، ليست اندماج اقليمين ، أو اندماج دولتين عريبتين فحسب ، ولكن الوحدة كما لمستها وأنا أقابل هذا الشعب في القرى والمدن ، هي تطور قومي اجتماعي اقتصادي سياسي . وحينما كان الشعب ينادي بالوحدة ، وحينما فرض الشعب الوحدة ، انما كان يثور ليحقق لنفسه الثورة السياسية القومية العربية ، وفي نفس الوقت ليحقق أيضا الثورة الاجتماعية التي عمل من أجل تحقيقها وكافح في سبيلها طوال السنين الماضية . فان الشعب حينما كافح الاستعمار وتخلص منه ، خان الاستقلال في حد ذاته لم يكن غاية ، ولكنه كان الوسيلة لتحرير ارادته ليكون الشعب قادرا على أن يطور نفسه ، وعلى أن يضع الثورة السياسية والثورة الاجتماعية موضع التنفيذ » .

ويفرق عبد الناصر بحسب بين الوحدة كثورة قومية اجتماعية اقتصادية سياسية وبين المفارقات التي تقوم بها الجماعات السياسية أو الانقلابات التي تقوم بها المجموعات العسكرية . ذلك ان الوحدة حركة مواكبة لحركة التاريخ اذا استوعبتها الشعوب والحكومات ، ولا يمكن أن تعتمد على المفارقات والانقلابات والمفاجآت الطارئة والصنف العمياء . ولذلك يقول عبد الناصر في خطاب مجلس الأمة في ٢٥ نوفمبر ١٩٦٥ :

ان الثورة العربية الشاملة ما تزال هي القوى الأصلية القادرة على تحقيق الآمال العربية كلها . لكنني أود أن أقول بوضوح ان الثورة العربية الشاملة ، لا يمكن أن تكون مجموعة من المفارقات أو الانقلابات ، وانما هي الحركة التاريخية لجماهير الأمة العربية للقفز عبر التخلف الى التقدم السياسي والاجتماعي ، مستندة على القيم الحضارية للأمة العربية ، محققة بالنضال الثوري أهدافها » .

والاستفادة بدروس التاريخ لا تعني أن الوحدة نداء يردد أصداه الماضي ، وانما الوحدة العربية أساسا هي نداء بالتجمع للانطلاق الى بناء المستقبل وتوفير رخاء الوطن . كذلك فان أمل الوحدة بين شعوب الأمة

العربية ، لا يمكن أن يتحقق الا اذا سبقته ، وتاكدت قبيله ، آمال أخرى تفتح له الطريق وتمكن له ، وتخلق أنسب الظروف الملائمة له . هنا تبرز ضرورة الحرية السياسية التي لابد أن تسبق وترسخ في كل بلد عربي قبل أن يصبح أمل الوحدة العربية أمرا مطروحا ، لأن الحرية السياسية تعني لأي شعب ، أنه يستطيع أن يعلن رأيه ويبدى مشيئته والحرية السياسية - عند عبد الناصر - لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية التي تبني المواطن والوطن في وقت واحد . ولكن ليس معنى هذا أنه يتمتع علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماما في كل أرض عربية ، كي نبدأ العمل من أجل الوحدة ، ذلك أن أهداف النضال متداخلة ، وتعطي لبعضها ، وتأخذ من بعضها ، وتمتدز إحداها الأخرى ، وتمتدز بها . وهذه كلها حتميات مرتبطة بالاطار السليم لتطور الأمة العربية ، ونموها المتكامل وفرصتها الحقيقية لبلوغ مستوى التقدم المنشود ، في عصر تتسابق فيه الأمم الى التقدم بسرعة مذهلة ، بعد أن استطاعت ثورة العلوم أن تطوع لخدمة التقدم الانساني أدوات ووسائل ، لم تخطر من قبل على بال .

هكذا كان فكر عبد الناصر القومي والوحدى قائما على أساس علمي يستقرأ التاريخ والتراث وتجارب الماضي ليستفيد بها في نفس الوقت الذي يستشرف فيه آفاق المستقبل مستوعبا روح العصر ودارسا لامكاناته دون أي تشنج أو فوران عاطفي أو رفض غاضب . كان المنهج العلمي في نظره الطريق الوحيد المؤدى الى تحقيق آمال العرب في القومية والوحدة . ولذلك يقول في خطاب عيد العلم في ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« ان الثورة ليست فورانا عاطفيا ، وانما الثورة في اصلتها ، هي علم تغير المجتمع . ولا يتغير المجتمع بالفضب على ما كان فيه وعدم الرضا بالأوضاع التي سادته ، وانما يتغير المجتمع بتحليل علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه ، وإعادة تشكيلها على أسس جديدة لصالح أوسع الجماهير . ولو كانت الثورة مجرد فوران عاطفي لاستطلاع البطش أن يطفى نارها ، ولكن النار في الثورة الحقيقية تبقى مشتعلة ، لأن هناك أسبابا حقيقية وعلمية تمنحها وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . في المرحلة السلبية ، في مرحلة الانقراض لازالة أسباب التخلف والتعويق في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي النهم العلمي للعلاقات الاجتماعية والاصرار على تغييرها . وفي المرحلة الايجابية ، مرحلة التحرك لبناء المستقبل وتحرير حوافز الانطلاق والتقدم في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي التخطيط العلمي » .

من هنا استمرت دعوة عبد الناصر الى القومية العربية والوحدة
دعوة متجددة بعد رحيله ، لأن هناك اسبابا حقيقية وعلمية تمنحها
وقودها الذى لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . وفى اعتقادنا أن مسبباته
ستبقى ما بقيت الأمة العربية .

٥٦ - مكرم عبيد (مصر)

على الرغم من أن مكرم عبيد لم يكتب دراسات مستفيضة في مجال الفكر القومي العربي ، فإنه يعد من رواد هذا الفكر سواء في مصر أو في العالم العربي . فقد أعلن إيمانه العميق بانتماء مصر العربي ونادى به في خطبه وفي بعض المقالات التي كتبها في وقت كانت مصر فيه تموج بتيارات الوطنية الاقليمية والانعزالية الجغرافية والتاريخية . ولقد أجمع الكتاب في الوطن العربي وفي مصر على أن الشعب المصري إنشغل كثيرا بقضيته وتركز كل جهوده في التخلص من الاحتلال البريطاني . ويوضح فيليب حتى أن الهدف القومي افترق عن العروبة عندما جابه الاحتلال البريطاني : من هنا ولدت القومية المصرية ، وأخذت تفرق عن القومية العربية وتصطبغ بصبغتها الاقليمية لأن مشكلتها توحيد الرأي العام المصري وتوجيهه ضد الانجليز المحتلين . وبهذا أصبح الاستعمار البريطاني أكبر عقبة أمام التفكير الوحدوي في مصر .

وكان من رواد القومية المصرية الضيقة محمد عياد وعبد الله النديم وعبد الله فكرى وقاسم أمين والمنفلوطي وعبد العزيز جاويز والبارودي وشوقي وحافظ ابراهيم ومحمد حسين هيكل وطه حسين وفكرى أباطة ولطفى جمعة وغيرهم . وكان من المتصبيين للفرعونية سلامة موسى ومرقص سمكة وحسن صبحي ومحمد عبد الله عنان .

وعلى المستوى السياسى بلغ هذا الاتجاه الاقليمي المحلى قمته على يدى سعد زغلول الذى لم يذكر شيئا عن العرب والعروبة في خطبه وأحاديثه الا عندما وجه نداء الى سوريا فى أزمته عام ١٩٢٥ بصفته الزعيم الأشهر فى ذلك الوقت لصر والشرق . لكنه باستثناء هذا النداء لم يحس بأن

هناك قضية عربية تستحق الالتفات • فقد تمثل شغله الشاغل في استقلال مصر ووحدة وادى النيل • وكان شعاره « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا - الاستقلال التام أو الموت الزؤام » •

أما على المستوى الفكرى الثقافى فقد بلغ الاتجاه الاقليمى قمته على يدى أحمد لطفى السيد الذى دعا الى المصرية الصميمة فى « الجريدة » صحيفة حزب الأمة ونادى بأن تكون كل مجهودات المصريين من أجل مصر فقط • وآمن بالقومية المصرية لوحدة الأمة ، وأدرك أن الإمبراطورية العثمانية فى زوال وأنه خير لمصر أن تدعم وعيها القومى واستقلالها الوطنى • فقد قال : « نحن فراعنة مصر ونحن عرب مصر ونحن ممالك مصر وأتراكها ، ونحن المصريين ، كل هذه الشخصيات القومية المادية والمنوية والوراثية والكسبية ، من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها فى أكثر الأمم » • وفى مقال آخر يذكر : « كذلك نحن المصريين نحب بلادنا ولا نقبل مطلقاً أن تنتسب الى وطن غير مصر مهما كانت أصولنا حجازية أو بربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو أوروبية » •

كما حمل طه حسين لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، وقال بأنه لا عيب أن نأخذ من كل حضارة ما يناسبنا وأننا أمة لها مقوماتها الخاصة • وليس من هذا خوف فقد عجز الفرس واليونان والرومان والعرب والترك عن أن يفنوا شخصية الأمة المصرية • وذكر فى مجال آخر أن الفرعونية متصلة فى نفوس المصريين ، وأن المصرى مصرى قبل كل شيء ، وأن الاكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة الى الدم العربى بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء • وأن تاريخ مصر مستقل عن تاريخ أى بلد آخر •

فى هذا الوقت المشبع بالروح الاقليمية الضيقة قام مكرم عبيد - أحد أقطاب حزب الوفد - بعدة زيارات للبلاد العربية وعقب زيارته لسوريا ولبنان وفلسطين دعا الى وحدة عربية شاملة من المحيط الى الخليج ماعدا الناحية السياسية على أن تكون لكل بلد قوميته الخاصة ، وذلك طبقاً لقوله بمجلة « الهلال » بعنوان « المصريون عرب » (١ أبريل - ١٩٣٩) والذى يؤكد فيه :

« ان تاريخ العرب سلسلة متصلة الحلقات • لا ، بل هو شبكة محكمة العقد ، وإذا علمت أن رابطة اللغة والثقافة العربية قى هذه الأقطار أوثق منها فى أى قطر من أقطار الأرض ، وأن التسامح الدينى الذى نشأ وترعرع ما زال موجوداً بين أصحاب الأديان كلها فى الجارات الشقيقة ،

أيقنت أن المقصود بقولى : المصريين عرب ، هو هذه الوشائج وتلك الصلات التى لم تفصمها الحدود الجغرافية ، ولم تنل منها الأطماع السياسية منالا ، على الرغم من وسائلها التى تنذرع بها لى قطع العلاقات بين الأقطار العربية، واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية التى لا ريب فى أنها من أعظم الأركان التى يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة فى الشرق العربى • وأبناء العروبة فى حاجة الى أن يؤمنوا بعروبتهم ، وبما فيها من عناصر قوية استطاعت أن تبني حضارة زاهرة • نحن عرب ويجب أن نذكر فى هذا العصر دائما أننا عرب قد وجدت بيننا الآلام والأمال ، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان ، وصهرتنا المظالم وخطوب الزمان ، فحدثت منا أمما متشابهة متماثلة فى كل ناحية من نواحي الحياة •

نحن عرب من هذه الناحية ، ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية فى مصر ، وامتداد أصلنا القديم الى الأصل السامى الذى هاجر الى بلادنا من الجزيرة العربية • فالوحدة العربية حقيقة قائمة ، هى موجودة لكنها فى حاجة الى تنظيم ، فتصير كتلة واحدة ، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة •

هكذا يؤكد مكرم عبيد بنظريته هذه قدرة الروح القومية العربية على فرض نفسها على المنهج الفكرى لحزب « الوفد المصرى » بصفته سكرتيرا عاما له ، وذلك بالرغم من اتجاه زعيمه سعد زغلول الى المصرية الانزالية عن الوطن العربى الكبير • ولم يكن هذا الفكر العربى الناضج عند هذا السياسى المصرى الرائد سوى الدليل العملى على أصالة هذا الفكر ورسوخه فى وجدان العاملين فى المجال السياسى فى ذلك الوقت وذلك على الرغم من انصراف معظمهم الظاهرى عنه لانهماكهم فى الكفاح ضد الاستعمار البريطانى الضارى الذى كان يسيطر على مقدرات العالم فى تلك المرحلة الاستعمارية الصاخبة من تاريخ الانسانية • وكان هذا عذرا كافيا لتبرير عجز هذه الأفكار العربية الناضجة عن التبلور والوضوح عند قاعدة حزب الوفد ، وهيئاته البرلمانية والشعبية بنفس المستوى والدرجة التى وجدت بها عند مكرم عبيد •

ولا شك أن سيطرة النزعات الاقليمية الأخرى على الحياة السياسية فى مصر ، وانتشارها داخل حزب الوفد نفسه على أغلب المستويات وفى معظم الأحيان ، كانت نتيجة مباشرة للاحساس بالخطر المباشر الذى يهدد مصر ويتمثل فى الاحتلال البريطانى الجائئ فعلا على أرض الوطن ، والذى يتحكم فى كل مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية • ومع ذلك لم يشبت هذا الخطر المباشر نظرة مكرم عبيد الأصلية الى مصر مصر

العربي ، وعلم المصريين - في ذلك الوقت - كيف يدركون المقومات الأصيلة .
التي تربط مصر بالعروبة ، ودعا لشرق العربي الى الوحدة أمام التيار
الأوروبي الجارف ، وذكر أن الوحدة العربية حقيقة قائمة لكنها في حاجة .
الى منهج علمي وتنظيم عملي لمواجهة الاستعمار وتوفير الرخاء . ثم يرى .
أن هذا التنظيم قد بدأ في توحيد الثقافة وتبادل المنافع وعقله المؤتمرات
الدورية للتشاور في الأمر ، بعد ذلك بلغت دعوته قمته عندما نادى في
مقال له بمجلة « الهلال » (٥ يناير ١٩٤٥) الى اقامة اتحاد عربي يجمع
العرب جميعا .

وكانت نظرته عملية قائمة على أساس من الواقع ، فهو يرى أن الايمان
بالعروبة وبمقوماتها الأصيلة ، والتقدم لمواجهة تحدياتها لابد أن ينهض
على أساس ثقافي واقتصادي كخطوة أولى للانطلاق الشامل فيما بعد .
كما أنه يرى أن القوة الذاتية لأي قطر عربي لا تتعارض مع القوة ذاتها
لأي قطر آخر ، بل ان تجتمع هذه القوى لابد أن يؤدي في النهاية الى طاقة
ضخمة يمكن أن تقتلع الاستعمار من جذوره . وعلى هذا الأساس تمسك
مكرم عبيد بوحدة وادي النيل قبل الوحدة العربية الشاملة .

ويدعو أن الروح العربية الأصيلة التي حاول مكرم عبيد إشاعتها في
الفكر المصري المحلي قد أثرت في معاصريه الذين نادوا بالقومية المصرية
من قبل . فقد تراجع محمد حسين هيكل عن اتجاهه الاقليمي وساهم في
توحيد المناهج التعليمية العربية وخوض القضايا العربية بكل جهده وفكره ،
وذلك في حين اعترف طه حسين بأن مصر لم تكن حرة في تصريف شئونها
بالأمر ، لانشغالها بفك السلاسل التي كانت مقيدة بها ، بل هو الذي
صرفها مؤقتا عن العمل بشتون البلاد العربية . وأن مصر كلما ازدادت
حرية ازدادت انغافا في سبيل العروبة ، وهذا - في نظر طه حسين -
قانون من قوانين الحياة المصرية ، التي لم يكن نصيبها من الفرعونية أكثر
حظا من الفينيقية التي باتت بالفشل والانقراض . ومن هنا كانت دعوته
الى توحيد برامج التعليم : وقبل هيكل وطه حسين تراجع محمود عزمي
عن خطه المصري الانعزالي بعد رحلاته الى الاقطار العربية ، حين اقتنع على
الطبيعة بضرورة القومية العربية وحمية الوحدة العربية ، ودعا أيضا الى
توحيد برامج التعليم ، وتبادل البعثات العربية ، وتوحيد قواعد النقد ،
ورفع الحواجز الجمركية ، وتوحيد السياسة الخارجية ، وذلك تمهيدا
للاتحاد الغربي الذي لابد أن يسبق الوحدة العربية .

كل هذا يدل على أن روح القومية العربية كانت كامنة في أعماق
هؤلاء الرواد والمفكرين ، وإن ضغطت ظروفهم السياسية الصعبة على هذه .

الروح ، الا أن الضغط لا ينفي وجودها الكامن سواء على مستوى الفكر
العقلاني أو على مستوى الوجدان العاطفي • أما في حالة مكرم عبيد فقد
أفصح روح القومية العربية عن نفسها ، وأعلنت إرادتها على الملأ بلا أدنى
حساسيات • ذلك أن نظرة مكرم عبيد المستقبلية الثاقبة جعلته يدرك
— في تلك المرحلة المبكرة من مراحل الكفاح الوطني — أن المستقبل للكيانات
الضخمة المؤثرة ، ولذلك يبدو الفكر الذي سجله في مقالاته وكتابات
وخطبه منذ حوالى نصف قرن ، وكأنه كتب اليوم لينير الطريق لكل الأجيال
المؤمنة بالقومية العربية والكيان العربى الكبير •

٥٧ محمد عبد الله العربي (مصر)

يتمثل انجاز محمد عبد الله العربي في مجال الفكر القومي العربي، في معالجته العلمية والتحليلية للبعد الديمقراطي في القومية العربية . فهو بحكم تخصصه كاستاذ في النظم الدستورية والادارية والمالية ألف عدة كتب ، منها على سبيل المثال « الديمقراطية » ١٩٤١ ، و « التنظيم الاداري في العصر الحاضر » ١٩٤٢ ، و « مقومات الدولة الحديثة » ١٩٥٥ ، و « نظرات في النظم الدستورية » ١٩٥٥ . ولم يشأ أن يقتصر نشاطه العلمي على الدراسات النظرية والاكاديمية ، بل دخل مجال الدراسات التطبيقية بكتابه « ديمقراطية القومية العربية » عام ١٩٥٩ . وهو المجال الذي نحتاج اليه في العالم العربي حتى نحدد خطوات اقدامنا في طرق عالمنا المعاصر المضطرب والمحير . فالمعرفة النظرية الاكاديمية تعد ترفا لا نقدر عليه اذا لم يرق الفكر أو الباحث بتطبيقها على بيئتنا العربية والتطبيق هنا لا يعني الفرض ، بل يعني استيعاب دروس الآخرين بحيث نتبس منها ما يلائم شخصيتنا القومية ، ونلغظ ما قد يتعارض معها . وهذا الاستيعاب يجنبنا الوقوع في أخطاء الآخرين الذين سبقونا في المجال نفسه ، وبهذا نوفر الوقت والجهد والمال بالتقليل من احتمال الخطأ الى أقل قدر ممكن .

في كتاب « ديمقراطية القومية العربية » بلور محمد عبد الله العربي خصائص القومية العربية ، وأبرز ميزتها الأساسية على القوميات الأخرى في تمسكها بتراثها الروحي ، الذي نقلته من وحى الأديان السماوية التي نزلت في بقاعها المباركة ، ثم حلل عناصر القوة في القوميات جميعا — من مادية ومعنوية — وطبق هذه العناصر على الأمة العربية ، ف أوضح ما يحتاج منها الى تنمية جادة ، لا سيما في الكفاية الصناعية وفي التخطيط

الاقتصادي ، وما توافر منها ، لا سيما في الجانب الروحي ، ومهد لكل هذا بتحليل فكرة الديمقراطية وتطورها التاريخي ، وكيف كان اقتصارها في الأمم الغربية على الجانب السياسي ، مؤديا إلى فشلها في تحقيق الآمال التي عقدتها الشعوب عليها ، فلما شرعوا في دعمها بديمقراطية اقتصادية ضلوا الطريق السليم الذي حددت معالمه ديمقراطية القومية العربية : فريق اتجه إلى الكتلة الشرقية الشيوعية ، وفريق اتجه إلى الكتلة الغربية الرأسمالية ، وجلب الفريقان على شعوبهما وعلى الإنسانية كافة كثيرا من النكبات والنكسات .

ويعرف محمد عبد الله العربي القومية العربية بأنها رابطة تربط شعوبا تحتل رقعة أرضية تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي ، وتجمع بينها أوامر مشتركة : لغة مشتركة ، ومصالح مشتركة ، وتراث روحي مشترك . كما ألف بينها ماضٍ مجيد مشترك ازدان بأقدم الحضارات ، وجاؤهر أليم مشترك حثها على التكاتف في التحرر من أوزاره . فالوطن العربي الكبير الذي يضم شمل شعوب هذه القومية كان أولا مهدا للحضارات العربية في تاريخ البشر ، وكان مهدا للأديان السماوية التي أشرقت في ربوعه ثم أضاعت أرجاء الأرض ، أما موقعه فيحتل مكانا وسطا في الكرة الأرضية ، ولذلك كان معدا اعدادا طبيعيا ليكون مركز التوجيه للسلوك الإنساني في العالم كله .

فالقومية العربية تشترك مع القوميات الأخرى في الأوامر التي تربط بين أعضاء كل قومية : اشتراك في الوطن واللغة وانسجام متفاعل في الأصل منذ أقدم العصور . ولكنها تمتاز عن القوميات الأخرى بملو مكانة القيم الروحية في تكوينها . ذلك لأن الأديان السماوية نزلت في بقاعها . ولعل ذلك كان لحكمة خاصة ، وهي : أن رقعتها الجغرافية تكاد تنوسط الكرة الأرضية مما يسهل عملية اشعاع هذه القيم الروحية . ويؤكد عبد الله العربي على دور القيم الروحية في القومية العربية ، ذلك أنها تظهر الميدان السياسي من الخبايا التي تغفلت في النظم الديمقراطية الغربية ، وفي الميدان الاجتماعي تكفل التماسك في أجزاء المجتمع ، وفي الميدان الاقتصادي تكفل التعاون بين الطبقات في العمل على تحقيق الخير المشترك للفرد والمجموع . وهو الهدف الإنساني الذي تسعى إليه الديمقراطية الحقبة .

ويحدد عبد الله العربي مذهباً فكرياً قومياً يطلق عليه اصطلاح « الوسطية » فيقول إن « الوسطية » التي امتاز بها الوطن العربي ، قضت بمداد التوفيق بين المادية والروحية - القوتين الدافعتين في حيازة

الانسان - هذه «الوسطية» تحكم أيضا على القومية العربية بالتزام سياسة وسطى تفرضها طبيعة كيانها . وفي السياسة الخارجية تتلزم القومية العربية بعدم الانحياز ، إذ أن انحيازها الوحيد للمصلحة القومية العليا ، وللقيم الانسانية الرفيعة . وفي السياسة الاقتصادية تعنى بتوفير الرخاء المادى للمواطنين جميعا ، كما تعنى بنفس الدرجة بالمثل العليا الروحية التى تتغلغل فى كل مظاهر النشاط الاقتصادى بحيث يتجه نفع هذا النشاط الى الفرد والمجتمع على السواء فى توازن ديمقراطى قويم . اما فى السياسة الاجتماعية فتتجلى ديمقراطية القومية العربية فى مظاهر التعاون والتكافل والتآلف ، هذه المظاهر التى فرضتها تعاليم تراثنا الروحى ، والتى تجعل من المجتمع العربى بيئة ديمقراطية تعاونية متساندة متكافلة ، تنسجم فيها المصالح المتضاربة للأفراد والطبقات ، وتتوافق النزعات المتنافرة بعد نزاع فتيل الصراع منها .

ويرى عبد الله العربى فى القومية العربية ضرورة حيوية تنبع من دروس التاريخ العربى ، ومن ظروف المحيط الدولى المعاصر ، وبسبب تخلف الشعوب العربية عن ركب الحضارة العالمية .

فالطلع على تاريخ الأمة العربية يدهش من مدى القوة التى تبذلها هذه الأمة عندما تتحد شعوبها على تحقيق هدف معين . بهذه الوحدة استطاعت أن تصد غزو الحروب الصليبية الاستعمارية التى تألبت فيها شعوب الغرب تحت ستار دينى لاستعمار الوطن العربى ، كما استطاعت أن تصيد أخطر غزو عرفه التاريخ : غزو التتار ، الذى أغارت جحافلهم من الصين وأجتاحت فى سبيلها القارة الآسيوية وبعض القارة الأوروبية ، ولم تستطع يومئذ أن تقف فى وجه غزوها الممر امبراطوريات ضخمة ودول غاتية ، كما استطاعت وحدة الأمة العربية فى خريف عام ١٩٥٦ أن تحبط أضخم اعتداء مسلح تشنه دولتان من الدول العظمى على مصر فى التاريخ الحديث .

أما بالنسبة لظروف المحيط الدولى المعاصر ، فهجد كتلتين تتنازعا على عالم اليوم ، كتلتها تبتغى السيطرة العالمية ، السياسية والاقتصادية ، بالرغم من اعلانها البراءة من هذه النية . وبدوى أنه ليست فى مصالحهما على السواء جمع شتات هذه الأقطار العربية وتمكينها من أن تصبح كتلة واحدة متماسكة يكون لها وزنها فى المعترك الدولى ، واستقلالها فى توجيه سياستها الداخلية والخارجية . وبدوى أيضا أن مصلحة الكتلتين معا تتفق فى السعي إلى بلوغ هدف مشترك ، هو تقوية هذه الكتلة المتبددة عبر قارتين فى أقوى موقع استراتيجى ، الكتلة التى ألفت بينها وحدة

اللغة ، ووحدة الدين فى الاسلام والمسيحية على السواء • ووحدة الماضى
بآلامه وأحزانه وأمجاده • وقد رأينا ما بذلته الكتلة الغربية من جهود فى
إقامة إسرائيل لتكون سندها فى بلوغ هذا الهدف ، ولم تتورع الكتلة
الشرقية من جانبها عن توجيه جهودها فى الاتجاه نفسه • لذلك لم يعد
أمام العرب - وسط هذا المحيط الدولى الهادر - سوى أن يقفوا جبهة واحدة
وصفاً واحداً ، وأما أن يحقق بهم ما حاق بالاندلس فى القرن الخامس
عشر ، وما حاق بفلسطين فى عام ١٩٤٨ •

أما عن تخلف الشعوب العربية عن متابعة الحضارة العالمية فيبدو
أن القرون الطويلة التى قضيناها فى غمرات الاستعمار المتعدد الصور
والألوان ، من تركى الى بريطانى أو فرنسى ، كبتت جميع مواهبنا وعطلت
كل إمكاناتنا ، فى حين خطا العالم حولنا من خلال هذه القرون خطوات
حيثية فى فنون الحضارة المادية • لذا أصبح لزاماً علينا أن نسرع الخطا
ونعبر جميع الجهود لتعويض ما فاتنا فى تدبير القوى المادية ، وما تتطلبه
من علوم طبيعية ورياضية وفنون هندسية وصناعية • فإذا كنا نريد حقاً
أن نعوض فى بضع سنين ما فاتنا فى مئات السنين ، ألا يقتضى هذا تكتيل
جميع مواردنا الطبيعية والبشرية فى إطار واحد متكامل الأجزاء ؟ إن هذا
ما تكلفه القومية العربية بما تحمله فى طياتها من وحدة وديمقراطية لبناء
الانسان والأمة •

هذه الأسباب الثلاثة تفرض على جميع الأقطار العربية انتهاج سياسة
متعاونة فى إمكاناتها الاقتصادية ، متعاونة فى مواردها الطبيعية والبشرية ،
تفرض عليها سياسة خارجية ودفاعية متناسقة متكافلة فى دفع أى عدوان
على أحدها • ليكن لكل قطر عربى الوضع الحكومى الأكثر ملاءمة لبيئته ،
الأكثر اتساقاً مع ماضيه التاريخى ، الأكثر تجاوباً مع الاستعداد السياسى
لشعبه - من ملكية مقيدة بالشورى الى جمهورية رياضية أو غير رياضية -
ولكن على أن يتسع كل وضع من هذه الأوضاع لقيام الجهاز المشترك الذى
يضمطلح بتنفيذ ما يقتضيه هذا التعاون والتكافل فى السياسة الاقتصادية
والخارجية والدفاعية •

وتحتل ديمقراطية القومية العربية فى أن العرب لم يزعموا كاليهود
أنهم شعب الله المختار • فهم يؤمنون بأنهم لا يتميزون عن غيرهم من الأقوام
إلا بما يقدمون فى هذه الحياة من عمل صالح ، ويؤمنون بأن رب الناس
جميعاً خلقهم وخلق لهم الموت والحياة ليبلوهم أيهم أحسن عملاً • فالقوة
والبقاء ، أو الضعف والفناء ، لا تكون الا طبقاً لناموس واحد يسرى على

البشر كافة ، طبقاً لسنة واحدة تنتظم شئونهم ، وفناءهم أو بقاؤهم ، سنة الله في خلقه لا تبدل فيها منذ بدء الخليقة وإلى الأبد .

هذه هو الجوهر الديمقراطي للقومية العربية . الجوهر الذي يساوى بين جميع البشر ، والذي فشلت العرب في إظهاره فكراً وإعلامياً أمام العالم الخارجى ، فى حين أن إسرائيل التى تدعى أنها منارة الديمقراطية فى منطقة الشرق الأوسط ، قد قامت على عنصرية فاشية بغيضة ، تقسم البشر على أساس العنصر والعقيدة الدينية ، وتحاول تحجير أى إنسان أو أى شىء غير يهودى . أما العرب الذين يقدرون قيمة الإنسان أينما كان فقد آن الأوان لكى يظهروا وجههم الديمقراطى المشرق أمام العالم أجمع ، ذلك أنه الوجه الحقيقى للقومية العربية .

٥٨ - نجله عن الدين (العراق)

بعد كتاب نجله عن الدين « العالم العربي » الذي أصدرته شركة هنري ريجنري في شيكاغو عام ١٩٥٣ ، وتم تعريبه في القاهرة فيما بعد يد من الالتزامات المستفيضة التي تنبعت في العصر الحديث مراحل التعاون العربي في مجالات اللغة والتعليم والثقافة ، وكيف كانت هذه المراحل تمهيدا للكفاح السياسي فيما بعد وخاصة من أجل فلسطين . وحتى في التصدير الذي كتبه وليام إيرنست هوكنج لكتاب نجله عن الدين نجده كاجنبي لا يدرك أهمية اللغة العربية كواجهة حضارية وثقافية لا تنفصل عن الشخصية العربية من ناحية ، كما يدرك أهميتها كوسيلة للاتصال والتفكير والتعامل اليومي من ناحية أخرى بحيث يقول في تصديره :

« أما اللغة العربية ، وربما كانت اليوم الدليل الأكثر فائدة للتعريف بالعرب فهي من أجمل اللغات وأكثرها دلالة ، وقد كانت ، مع اللاتينية في العصور الوسطى ، إحدى اللغتين العالميتين في مجال العلم والسياسة . أنها لغة حافظت على نقاوتها على الرغم من المغريات الكثيرة التي أرادت أن تنحط بها إلى لهجات محلية ، وذلك لأنها لغة القرآن وبها شيء من قدسية » .

وكأن هذا التصدير خير ما يصل إلى كتاب « العالم العربي » . ذلك أن الشعب العربي من الشعوب التي لا بد أن تذكر لغتها مع ذكرها . فاللغة العربية هي الوطن الثاني للإنسان العربي ، بل هي الوطن الذي يذهب معه حيثما ذهب . أما عن جمالياتها الفنية والأدبية والتعبيرية فقد شهد الدارسون الأجانب لها بجماس قد يزيد عن جماسي أبنائها . أما المستشرقون المفرضون فقد حاولوا الإيحاء بأنها لغة غير قادرة على إثبات وجودها في

مجال العلم ، لكن ولیم ایرنست هوكنج يؤكد أنها تربعت مع اللاتينية على عرش العلم والسياسة في العصور الوسطى فاستطاعت - مع اللاتينية - أن تحافظ على التراث العلمي والفكري والانساني من أن ينطمس في ظلام العصور الوسطى . ورغم كل الظروف المتناقضة والمراحل الطويلة التي مرت بها اللغة العربية فانها استطاعت المحافظة على جوهرها وتفاوتها . يكفي أن نذكر القرون الخمسة المظلمة التي مرت بها الأمة العربية تحت نير الحكم العثماني ، وحين سيطرت اللغة التركية على كل مرافق الحياة الرسمية تماما ، والمرافق الشعبية الى حد كبير . كانت هذه الفترة القاتمة الموغلة في الجهل وضيق الأفق كقيلة يان تقضى على أية لغة أخرى . لكن اللغة العربية استطاعت الصمود لكل هذه التحديات لأنها لغة القرآن وبها شيء من قدسيته على حد تعبير هوكنج .

من هنا كان تأكيد نجلاء عز الدين في كتابها على أن الاسلام عن طريق القرآن ، قد انتقل اللغة العربية من الانحلال الى لهجات محلية متعددة فحافظ بذلك على وحدة الفكر والتعبير ، وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا . وذلك يرجع الى العلاقة العضوية بين اللغة العربية والاسلام ، فاذا كانت اللغة هي الوعي الذي يحفظ الفكر والثقافة والتراث الحضاري ثم ينقله عبر الأجيال المتتابة ، فان الاسلام يمثل الوجه الديني والعقائدي والروحي للغة العربية . ولا شك أن هذه الميزة قد منحت الأمة العربية مكان الريادة والطلية بين الدول الاسلامية غير العربية . في هذا تقول نجلاء عز الدين :

« ان الناس أقبلوا على السفر والسياحة في أنحاء العالم الاسلامي سميا وراء العلم ، وكانوا ينتقلون من مركز الى آخر بحثا عن الاساتذة ، وقد وجدت حرية التنقل هذه لا بفضل وحدة الاسلام السياسية ، اذ لم تلبث هذه الوحدة أن انقضت عراها ، بل بفضل وحدة اللغة والثقافة التي كانت تنفي عن المسافرين الشعور بالغربة أينما حل » .

فنعندما أحاطت التيارات السياسية المتعارضة بالأمة الاسلامية ، وتضاعفت الضغوط من الداخل والخارج ، انفصمت عرى الوحدة الاسلامية ، وانقسمت الدولة الكبرى الى دويلات . وهذا الانقسام كان يمكن أن يقيم الحواجز الحضارية والثقافية والفكرية والانسانية بعد أن قامت الحواجز السياسية بالفعل ، لكن وحدة اللغة والثقافة حافظت على الوحدة المعنوية والفكرية للأمة العربية على الرغم من تحول جسمها الى أشلاء متناثرة نتيجة للصراعات السياسية ، والكوارث والفواجع التي وقعت عند اكساح المغول للبلاد العربية أو عند اختلال الصليبيين لأجزاء منها .

وترى نجله عز الدين أن الأمة العربية بكل ثقلها الحضارى كانت مركزا لجذب المسلمين من غير العرب الذين وجدوا أن الكفاح من أجلها لا يقل فى ضرورته عن الكفاح من أجل أوطانهم . وخير مثال على ذلك جمال الدين الأفغانى الذى لم يبشر بالتححر من الحكم الأجنبى وحده ، بل بشر كذلك بالتححر من المعتقدات والعادات البالية الجامدة التى تمرقل كل تقدم ، ففاضل من أجل حرية الفكر ، وحض على اعلان الأفكار الحرة بجرأة ، وأنكر الطغيان والظلم مهما كان شكلهما أو مصدرهما ، وكان نداء الأفغانى فى مصر هو نداؤه فى فارس ، كما كانت دعوته فى الهند هى دعوته فى تركيا ، دعوة الى تححر العقل من الجمود ، ودعوة الى حق الشعوب — متى تنبعت — فى حكم نيايى سليم . وعلى الرغم من أن الأفغانى لم يكن عربيا ، فانه لم يفرق بين الكفاح من أجل الإسلام والكفاح من أجل العروبة . وهو وإن كان دعا الى الوحدة الاسلاميه ، فقد أدرك أن الأمة العربية هى إلدرة بالنسبة للعالم الاسلامى ، ومن هنا كانت سياسته فى مصر وكفاحه مع الامام محمد عبده من أجل نبث جديد .

ثم تنتقل نجله عز الدين الى حالة التعليم فى البلاد العربية فى ظل الانتداب والاحتلال لأنها تعتقد أن التعليم هو المقياس الحقيقى للخطوات الحضارية التى تخطوها الأمة سواء الى الامام أو الى الخلف . ولذلك فان تاريخ الادارات التعليمية فى البلاد العربية فى ظل الانتداب والاحتلال يمسك أنواعا عديدة من اضطهاد اللغة العربية ، والمقاومة الشديدة للثقافة القومية . وكان هذا — فى بعض الأحيان — باعتراف من قاموا بهذا الاضطهاد وهذه المقاومة . فمثلا فى تقرير لجنة ملنر البريطانية عن حالة التعليم فى مصر نجد اعترافا بأن التعليم الذى يتطلبه الشعب بقوة والحاج لا يزال هزىلا ولم تكن الميزانية المالية الهزيلة هى الآفة الوحيدة التى منى بها التعليم فى عهد الاحتلال ، بل رسم المستعمرون خطط لدراسة وبرامجها فى ضوء سياسة محدودة الهدف لا تسعى الى تثقيف المصريين ، بل تقتصر على اعداد الموظفين للآلة الحكومية وسياسة من هذا النوع لابد أن تجعل التعليم نوعا من التلقين حتى يفقد الطلبة القدرة على التفكير لأنفسهم .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر ، فعل مثله وأكثر فى العراق وفلسطين . ففي العراق أنشأ الانجليز نوعين من المدارس : الأول أعد خصيصا لأبناء الأغنياء القادرين على دفع الرسوم والصروفات والثانى كان من أجل الفقراء . وكان الهدف الاستراتيجى من هذه التفرقة التعليمية المتعملة ، ايجاد الفواصل الطبقيه بين أبناء المجتمع الواحد . وهو التطبيق

المعروف للمبدأ الاستعماري الشهير : فرق تسد . فقد أراد الانجليز أن ينشأ التلاميذ في العراق على التفرقة التعليمية والثقافية منذ نعومة أظفارهم ، ومن ثم يتحول الى جزء لا يتجزأ من فكرهم وسلوكهم .

أما في فلسطين فقد كانت الوطأة أشد بسبب التعاون الخفي بين الاستعمار البريطاني والمخطط الصهيوني ، لدرجة أن اللجان الدولية المتتابعة التي قامت ببحث المسألة الفلسطينية في ظروف مختلفة استنكرت قصور نظام التعليم وأعربت عن إيمانها في أنه لو كانت حاجات التعليم تلاقي ما تستحقه من التقدير لكان من الواجب أن يدبر لها المال اللازم على حساب بعض الحاجات الأخرى التي لم تكن الحاجة إليها حيوية أو ملحة . ومع ذلك لم تعبأ سلطات الانتداب البريطاني باستنكار قصور نظام التعليم لأن هدفها النهائي كان تدمير العقل العربي في فلسطين .

أما في لبنان فقد طبق الاستعمار الفرنسي نفس السياسة التي طبقها الاستعمار البريطاني في مصر والعراق وفلسطين . وغنى عن الذكر أن الفرنسيين اتبعوا سياسة واحدة في لبنان وسوريا وتونس والجزائر والمغرب . ففي لبنان - مثلا - كان التعليم الرسمي مهملًا تمامًا ، وظل عدد التلاميذ يتناقص عامًا بعد عام في ظل الانتداب الفرنسي . وهذا الإهمال كان تطبيقًا لخطة فرنسية سمحت إلى تشجيع إنشاء المدارس الأجنبية وتدعيمها في الوقت الذي صرفت فيه النظر تقريبًا عن التعليم الرسمي والوطني ، لدرجة أن نسبة المدارس الفرنسية زادت عن ٧٥٪ ، ومن ثم احتوت النسبة نفسها من عدد الناشئة الذين تشكلت عقولهم ونفوسهم بأسلوب تربوي خبيث ربطهم فكريًا ووجدانيًا وثقافيًا بفرنسا . ولا شك أن هذا الانقسام في الولاء الوطني بين أبناء القطر الواحد ضاعف في الفروق الطبقية والطائفية بسبب انتشار المدارس الأجنبية والطائفية .

وعلى الرغم من أن فترة الانتداب الفرنسي على لبنان لم تستمر أكثر من ربع قرن ، فإن فرنسا بذلت أقصى ما في وسعها لكي تحو شخصية لبنان العربية . سمحت جامدة لنشر اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية في كافة المجالات وعلى كل المستويات ، فاعتبرت الفرنسية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية ، وكان القضاة والمحامون يستعملونها في المحاكم ، حتى ولو كان المتقاضون لا يفهمون كلمة واحدة منها . كانت السياسة هي « فرنسية » لبنان بأسرع ما يكون ، فإذا ما انتهى الانتداب القلبي ، فإنه يمكن أن يتحول إلى انتداب حضاري ثقافي فكري وجداني .

أما في الجزائر فكان الاستعمار الفرنسي أشد وطأة ، إذ لم تعترف فرنسا باللغة العربية ، وفرضت اللغة الفرنسية على كل المعاملات الحكومية

والرسمية ، وأصبحت لغة التعليم في المدارس الرسمية التي أقيمت لخدمة المستعمرين من حيث اتباع المناهج الفرنسية وتدرّس اللهجات العامية المحلية فقط بهدف تمزيق البلاد فكريا وثقافيا . ومع كل هذه الضغوط استمرت بعض الجمعيات الدينية في كفاحها للحفاظ على التراث العربي الاسلامي حتى لا تصبح الجزائر فرنسية تماما . من أولى هذه الجمعيات « جمعية علماء الجزائر » التي أسست عام ١٩٢٥ من أجل الإصلاح الديني والاجتماعي باعتباره أساسا للحرية السياسية ، ومقاومة سياسة « فرنسة » الجزائر . وكانت للجمعية أجهزتها التنفيذية التي تقوم بتأدية رسالتها ، مثل مدارسها ونواديها العامة العديدة ، وصحيفتها الأسبوعية « البصائر » . هذا من الناحية الثقافية والدينية ، أما من الناحية السياسية فقد عملت الجمعية من أجل استقلال الجزائر ، ولاتحادها مع الاقطار العربية . ولا شك أن علماء الجزائر نجحوا في الحفاظ على الثقافة العربية الاسلامية في الجزائر من خلال مركزى هذه الثقافة في شمال افريقيا : جامع القرويين في مراكش ، وجامع الزيتونة في تونس .

وفي عرضها لتاريخ العرب الحديث ، توضح نجلاء عز الدين أن الكفاح من أجل اللغة والتعليم والثقافة والتراث ، لم ينفصل اطلاقا عن الكفاح السياسي من أجل الاستقلال والتضامن العربي . فلم تبق المؤتمرات العربية منحصرة في شئون العلم والثقافة وحدها ، بل صارت تتناول الأمور السياسية أيضا كالمؤتمر الفلسطيني العربي العام الذي انعقد في بلودان عام ١٩٣٧ وجمع وفودا وأعضاء من جميع الاقطار العربية للنظر في التدابير التي يجب اتخاذها لمكافحة الصهيونية . بل ان المؤتمرات التي تتناول القضايا الاجتماعية لم يكن في امكانها أن تتجاهل المسألة الفلسطينية ، الأمر الذي يؤكد أهمية قضية فلسطين في محيط الحياة العربية ، بدليل أن أول مؤتمر عربي للنساء كان يدور برمته حول المسألة الفلسطينية .

وعلى الرغم من أن قيام جامعة الدول العربية كان بإيعاز من الحكومة البريطانية نتيجة للموقف الدولي إبان الحرب العالمية الثانية ، لتكون الجامعة بمثابة نوع من الوفاق الصغير الذي يجمع القوى العربية الاقتصادية والثقافية والسياسية لخدمة مصالح بريطانيا الاستعمارية في الشرق الأوسط ، فإن الشعوب العربية نظرت الى الجامعة العربية على أنها خطوة في سبيل الوحدة العربية ، فهي تدعم قيام الصلات الطبيعية الدائمة والقائمة فلا بين البلاد العربية التي تجمعها وحدة الثقافة واللغة والتراث والأرض والتاريخ والمستقبل . فإذا كانت جامعة الدول العربية أداة ، فالعبرة ليست بالأداة ولكن بكيفية استخدام هذه الأداة

٥٩ - يوسف عز الدين (العراقي)

يعمد يوسف عز الدين من الدارسين والباحثين الذين تأبعوا وحلّوا الشخصية القومية سواء في الأدب العراقي أو الأدب العربي بصفة عامة ، واستطاع أن يصل من خلال كتبه وأبحاثه - إلى النتيجة التي تؤكد أن أيديولوجية القومية العربية لم تترك أدبيا عربيا ناضجا ومخلصا الا وطبعت انجازاته بطابعها المميز مما يؤكد بالتالي وحدة الوجدان العربي برغم كل مظاهر التشتت والتمزق التي تعتور التيارات السياسية المتناقضة في العالم العربي . فاللغة والأدب والفكر والثقافة تثبت بالدليل الملمى القاطع العلاقات العقلية والروحية والوجدانية الوثيقة التي تجمع العرب من المحيط إلى الخليج . ولم يكن على الوطن العربي سوى مناورات السياسة وأطماعها مما أثر بدوره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية . ومع ذلك ظل العربي يدرك ويشعر بكل ما يعتري أخيه العربي من آلام وآمال في أية بقعة من بقاع العالم العربي المترامي الأطراف ، وانعكس هذا على الأدب العربي المعاصر : مرآة الوجدان القومي .

يتضح هذا المفهوم القومي في كتب يوسف عز الدين مثل : « الشعر العراقي في القرن التاسع عشر : خصائصه وأهدافه » ١٩٥٨ ، و « الشعر العراقي الحديث والتيارات السياسية والاجتماعية » ١٩٦٠ ، و « الاشتراكية والقومية وأثرهما في الأدب العربي الحديث » ١٩٦٨ ، و « الرواية في العراق : تطورها وأثر الفكر فيها » ١٩٧٣ ، و « تطور الفكر الحديث في العراق » ١٩٧٦ ، و « قضايا الفكر العربي » ١٩٧٩ .

يوضح يوسف عز الدين أنّ الوعي القومي العربي الحديث أخذ شكله المتبلور المتعارف عليه الآن مع توغل الاستعمار والهيمنة الأجنبية

فى الوطن العربى ، ولذلك يتحتم على الأديب العربى أن يجسد واقعنا العربى ، ويستخرج ما يلائم الذات العربية فى عصر وجد فيه الإنسان العربى نفسه مضطرا وحائرا وسط تيارات متلاطمة من الحضارات والثقافات التى تحاول بتر العربى من تراثه الحضارى العريق . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق الأديب والمفكر فى المزج بين الأصالة ومثلة فى التراث العربى ، والمعاصرة ممثلة فى الحضارة العالمية ، بحيث يخرج من هذا المزج بما يفيد الحاضر العربى ومستقبله . لأن المضمون الفكرى عند العرب يجب أن يتطور فى صالح الوحدة العربية والفكر القومى الاشتراكى ، وأن تكون للكاتب شجاعة الجنئى وعقيدة المؤمن فى سبيل قلمه ، وأن يخطط منهجا جديلا لا تبعد مقوماته عن المثل العربية والاسلامية ، بعد أن سادت الحيرة والنفوس وعم الضياع الفكر العربى نتيجة للتخطيط الذى وضعه المستعمر عندما قسم البلاد العربية وأقام بينها الحواجز للفتنة .

ومن الضرورى أن تكون أسس الثقافة الجديدة موحدة ، فى إطار واضح ينجح تعمل على بناء مقومات عربية حضارية جديدة ، والإسوفه تجربتنا الحضارة العالمية ولن يبقى لنا من مقوماتنا غير الصور الخيالية البعيدة عن واقعنا . ولعل من أهم خصائص القومية العربية التى يتحتم تأصيلها وترسيخها ، المساواة الإنسانية وزقزق العدوان سواء عليها أو على الآخرين ، ومناهضة الاستعمار فى كل صوره ، وتوضيح الطريق لجماهير الشعب العربى ليبصر نحو الوحدة العربية فى إطار ثقافى فكرى جديد لمبت الثقة فى مقدرة العرب لإستمرارية النضال القومى ، وتوجيه الفكر العربى كله نحو مصالح الأمة العربية إذ أن السيطرة على الشعوب لا تتم بسهولة ويسر الا إذا تمكن الأجنبي من السيطرة على فكر الشعب ، وما زالت الحرب قائمة للسيطرة على فكر الشعوب بكل منبيل ، لأن الاستعمار القديم خسر الوسائل القديمة التى كان يلجأ إليها ، وترك حرب الجيوش لأنها سرعان ما تخسر معاركها .

ويلقى عز الدين الضوء على الاتجاهات الفكرية البسيطة التى ظهرت فى مجتمعنا العربى ، والتى حاولت أن تسيطر على الفكر العربى القومى وتستعبده ليسير فى أذيالها ، محاولة القضاء على المقومات العربية التى اعتبرها الاستعمار أقوى قاعدة ثبت عليها الفكر العربى المعاصر وما زال يستمد عناصر قوته منها . وتصدى الفكر القومى لكل هذه التيارات التى أرادت القضاء عليه ، وقبل التجدى ولم يقبل منها سوى ما رآه ملائما لطبيعته وأصالته . وهذه التيارات فى نظر يوسف عز الدين .

« ليست وليدة اليوم أو السنة فمنها ما تذهب بقية الأعوار إلى قرون ، فإذا عدنا إلى جذورها التاريخية أدركنا الكثير من الأزمات الفكرية المباشرة وجدنا كثيرا من الأجوبة التي تمر بالفكر العربي المعاصر . لأن في فكرنا العربي المعاصر عدة تيارات وثقافات متنوعة منها ما رتب في اللاشعور ومنها ما بقي على السطح . أما أهم هذه التيارات الفكرية التي ما تزال تعمل عليها فهو التيار الديني . فبالرغم مما دخل على الدين الإسلامي من شوائب ، وزيت عليه من زوائد بعيدة عن جوهره وأصله فما زال القاعدة الفكرية القوية التي تنطلق منها كثير من الآراء والاتجاهات الفكرية المعاصرة والحديثة . »

ومما يؤسف له ، أن كثيرا ممن تولى القيادة الدينية لم يحاول أن يرفع من مستوى الشعب العربي ، ولم يلائم نفسه مع التطور الحضاري والتقدم الإنساني . وحجب تعاليم الدين عن المجتمع العربي ، واهتم بالمظاهر دون العناية بالجوهر الاجتماعي الذي كان من أهم أسس الدين الإسلامي ، فقد مر العالم العربي بدور كان يعارض رجال الدين فيه هؤلاء أهم مقومات الحضارة . »

وعندما يركز يوسف عز الدين على مفهومه للتيار القومي في الفكر العربي فإنه يقصد التيار الذي يمثل الوعي العربي بأشكاله المختلفة ومظاهره المتنوعة ، والذي عبر عن شعور الأمة العربية بكيانها وأحاسيس الشعب العربي بذاته وبحقه في حياة كريمة . وقد سمي هذا الاحساس بالوطني مرة والاحساس العربي تارة أخرى . ولهذا الشعور جذور عميقة في تاريخ الأمة العربية وفي النفس العربية مما يشهد بأن العربي لم يتخل يوما عن الاعتزاز بقوميته وبحاجته الملحة إلى كيان عربي موحد ، لأن الشعور نفسه نابع من حس ذاتي داخلي ، وقد تأكد هذا الحس وبدأ واضحا عندما تعرضت الأمة العربية للتحديات الخارجية التي أدت إلى الانقراض منه .

وكانت بداية هذا الشعور مبهمة ، إذ لم تكن هناك مقومات حديثة تسببه وتوجهه ، بل كانت أهم ركائزه المبادئ الإسلامية وما فيها من دعوة إلى وحدة عربية أساسها أن العرب حملة للدين الإسلامي ، وقد انتشرت معهم العدالة والمساواة والشورى أينما حلوا وأينما وصلوا . ولذلك عندما سيطرت الدولة العثمانية على البلاد العربية ظل العرب ينظرون إليها نظرتهم السابقة إلى حكام المسلمين ولم يفرقوا بين العرب والإسلام لأنهما كانا شيئا واحدا متلازما لا يمكن الفصل بينهما . لكن مع وصول الحملة الفرنسية إلى مصر بدأ هذا الوعي يأخذ أسلوبا آخر في اتجاهه

إذ تبلورت فكرة الحكم العربي في نفوس العرب عندما أحسوا بالأذى من دولتهم المسلحة ويتأخرونها وضعفها عن حماية العرب والإسلام عندما تحداها نابليون وزحف إلى الشرق . وعلى الرغم من أنه كان هناك بعض العرب الذين تمسكوا بالهبة العثمانية بعد زوال الحكم الفرنسي ، فإن مفاهيم القومية العربية والفكر العربي الصميعة بدأت تتعمق في النفوس .

وحاول الفكر العربي الحديث أن يواكب التيارات السياسية والفكرية الجديدة التي بدأت تصل إلى عالمه ولم تتضح مفاهيمه السياسية إلا عندما قويت التحديات الخارجية وأخذت تظهر آثارها في جميع مناحي الحياة العامة . هنا بدأ التحول من الجامعة الإسلامية إلى الجامعة العربية تحولا طبيعيا ، فبعد أن ضعفت الدولة العثمانية ، لابد من وجود كيان لحماية الأمة العربية التي هددها الاستعمار وتحداها في أقطارها . وبعد سقوط الدولة العثمانية قابل العرب الاستعمار الغربي وجها لوجه ، وقسم البلاد العربية ، فتنادى العرب بالدعوة إلى الوحدة العربية لحماية أنفسهم أمام هذه القوة الجديدة التي هددتهم في عقر دارهم .

وعندما ظهرت الحركة القومية لقيت كل تحارب من المفكرين العرب ، وبخاصة الشعراء كالرصافي ، والزهاوي ، وخيري الهنداوي ، وكاظم السجيل ، ورضا الشيبيني ، وفيهمي المدرس ، وإبراهيم صالح شكر . وكان أجلى صوت هو صوت الكاظمي في الوحدة والقومية . وبالطبع فإن ما ينطبق على أدباء العراق وشعرائه ينطبق بنفس القدر على الأدباء والشعراء في جميع أنحاء الوطن العربي . فعندما يلتزم الأديب أو المفكر بقضايا الأمة ويعمل على تطوير حضارتها ، ويسهم في خلق جيل جديد ، ويدافع عن ذاتها فقد أصبح جزءا منها لا يمكن تجاهله ، لأنه بمعاناته يعكس آلامها ، وبأحزانه يصور نبضاتها ويرسم أمانيتها بصلق العبارة ووضوح الرأي ، وجميل البيان ، وعميق الإحساس فيصبح الالتزام طبعاً بعيداً عن القوالب الفكرية ، وإحساساً لا تدخله الصياغة الأدبية المصطنعة والمخاليق الجاهزة المسبقة .

وعلى عاتق المفكر العربي المعاصر تقع مهمة رسم الصفوف من الداخل لأن الأمة العربية ليست مستعدة للدخول في صراع سياسي داخلي يؤثر في مسيرتها التاريخية المباشرة ولن تتساهل مع أعدائها أو تهادهم . في حين أن الاعبال للمجتمع الجديد يحتاج إلى صبر وكفاح وإلى تعبئة فكرية واسعة الميادين لخلق مجتمع عربي يقوم بدوره مع شعوب العالم ، مستوعبا لحاضره ، ومدركا لمستقبله . والإدب خير معين وأصلح أداة في خلق هذا المجتمع وبث الوعي بين أبناء الشعب ليتخلصوا من التناقضات

الطبقية والفكرية والاجتماعية والطائفية والقبلية التي تقض مضجعه وتحول
دون وحدته القومية المرجوة .

ويرى يوسف عز الدين أن رسالة الأديب العربى المعاصر يجب
ألا تقف عند هدم المثل القديمة من الذهنية الشعبية بل تسير لتبنى من
جديد وتحمى الثورة الفكرية بدراسة كل شئ جديد فى ظروفنا المتنامية
ومجتمعنا المتوثب حتى يصل الشعب العربى الى الحياة الكريمة موجهها
العاطفة القومية بالمقل والاتزان والروية . كما تحتم رسالة الأديب أن
يحارب الظلم والتسلط والديكتاتورية والغزو الفكرى فى كل أصقاع الوطن
العربى ، دون هوادة ودون لب لأن التسلط الفردى والغزو الفكرى يقضيان
على الروح العربية الشماء التي لا تستكين الا للحق والخير ، وما تفتت فى
أحلامها الا بالحرية السمحة فى مختلف فوآحي وجودها . وألا يسمح
الأديب العربى بعبادة الشخص مهما كان له من أثر فى الحياة السياسية
والاجتماعية والفكرية والأدبية لأن العربى الأصيل بطبعه يكره عبادة الأفراد
ولا يؤله الشخصيات لأن عبادة الشخصيات ليست طبيعة العرب إنما جاءتهم
من القيادات الأجنبية والحضارة الغربية التي تشكل التحدى الجديد
للقومية العربية .

محمد عطا من المفكرين والكتاب العرب الذين لا يجدون أى تناقض بين الانجازات الوطنية فى داخل أى قطر عربى وبين الاتجاهات القومية التى تشمل الأمة العربية ككل . فقد بدأ حياته الفكرية بكتاب عن « تركيا والسياسة العربية » بالاشتراك مع سعيد العريان وأمين شاکر ، ثم وجد أن تاريخ مصر المعاصر فى حاجة الى اجتهاداته فنشر « مصر بين ثورتين » ، و« الدعوة التحريرية الكبرى » ، و« نحو وعى جديد » ، و« مصر المعاصرة » ، و« الجمهورية العربية المتحدة » ، ثم كتابه الفلسفى النقدى « الحركة المعاقلة » ١٩٥٩ الذى قدم فيه دعوة جديدة الى مذهب متكامل يتفق مع روح وطبيعة الشرق العربى فى ماضيه وحاضره ، فكان من الرواد الذين حاولوا فلسفة حياتنا وفننسا ، مؤصلين شخصيتنا القومية ومنهجنا الفكرى .

وبعد أن قدم هذه الدراسات العديدة عن مصر ، وجد أن عليه أن يعود الى الخط الترقى الذى بدأ به حياته الفكرية فى كتاب « تركيا والسياسة العربية » ، وخاصة أن كل ما تم فى مصر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ بصفة خاصة - كان من أجل العرب كما هو من أجل المصريين ، أى أنه فى الواقع لم يبتعد عن الخط القومى العربى بكتابته عن المنجزات الوطنية فى مصر . لذلك كان من الطبيعى أن يصدر بعد ذلك كتابيه « مع العرب فى تاريخهم » ١٩٦٠ ، ثم « القومية العربية وتحدياتها السياسية والاقتصادية والثقافية » ١٩٦٦ ، وهو الكتاب الذى حاول أن يوضح فيه نظرية شبه متكاملة عن القومية العربية ، حدد فيها موقف العرب المعاصرين من دعوة القومية العربية ، والدوافع التى أدت الى هذه الدعوة ، والجذور التاريخية للقومية العربية ، وموقف القومية العربية

من القوميات الأخرى مثل الفرس والترك والمغول ، ثم صراع القومية العربية مع الاستعمار الغربي سواء تحت ستار الصليبية السافرة أو المقننة •

ثم يقدم محمد عطا عرضا تاريخيا مثيرا لنهاية الصراع بين القومية العربية وبين الحركة الطورانية ، ابتداء من ثورة العرب على الأتراك ، والمفاوضات بين حسين ومكماهون ، وقصور سياسة الأتراك ، وهزيمة القومية الطورانية ، ثم ينتهي محمد عطا الى تحليل صراع القومية العربية ضد مؤامرات الاستعمار والامبريالية وضد الصهيونية والقومية اليهودية المزعومة • ويرى أن التحديات التي واجهتها وتواجهها القومية العربية لم تواجهها من قبل أية قومية أخرى • فالتحديات السياسية تتمثل في الاستعمار ، والصهيونية ، والرعية ، والشيعية ، والقومية المحلية ، في حين تتمثل التحديات الاقتصادية في إصابة الاقتصاد العربي بأفتين خطيرتين : التجزئة والتبعية ، أما التحديات الثقافية فتتجسد في غلبة الأمة ، والثقافة المتحجرة ، والانقسام الأدبي ، والصراعات بين الثقافات المختلفة •

ولايان محمد عطا بأن الجزء لا ينفصل عن الكل ، وبأن ما يحدث في أى قطر عربي يؤثر بدوره على الأمة العربية كلها ، وبأن الوطنية والقومية وجهان لعملة واحدة ، فانه يختم كتابه بدراسة عن ثورة يوليو المصرية وأثرها في تطوير الفكر القومي العربي • فقد جاءت هذه الثورة في أعقاب النكسة العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ ، نتيجة للفرقة التي زرعا الاستعمار بين الدول العربية واصطنع لها حدودا وهمية ، فلم تدرك في الوقت المناسب أنه - بالمنطق البلدائي البسيط للغاية - اذا استشعر امرؤ الخطر كانت أول محاولة منه لدفعه أن يستنجد بجاره ليعينه على دفع هذا الخطر ، وكذلك الأمر في الجماعات • وهو الأمر الذي أكدته الحروب من محاولة كل دولة التحالف مع أكبر عدد من جاراتها أو مع الدول التي ترتبط معها بمصالح مشتركة • من هنا يتحتم على كل الدول العربية التي فرقها الاستعمار وجمعتها وحدة المصير ، أن تسعى لدفع الأخطار التي تحيط بها من كل جانب • وأشد هذه الأخطار قيام اسرائيل في قلب الوطن العربي ثم تأمر الاستعمار على استقلال الثروات الطبيعية فيه • ولعل هناك حتمية مفروضة تاريخيا ومصريا على كل العرب وهي أن أية دولة عربية لا تستطيع بمفردها مواجهة هذين الخطرين الضارين •

ولقد أقامت اسرائيل دعايتها على أساس أنها تمثل الدور التقدمي الطليعي في الشرق العربي المتخلف اجتماعيا واقتصاديا ، وأن الدول العربية دول متأخرة مختلفة فيما بينها أشد اختلاف وأنه لا يرجى من

الوفاق بين أسرها الحاكمة ، وأن هذه الدول باتت قرونا طويلة تحت حكم الأجانب مما أدى بها الى الخنوع والضعف والاستكانة ، ولكن هذه الدعاية المفرضة فقتت فعاليتها بقيام الثورات التحررية في الوطن العربي ، وفي حمى الانشاء والتعبير التي اجتاحت المنطقة ، وفي الايمان العملي بالقومية العربية ، وغير ذلك من الدوافع الايجابية التي أحالت الفلسطينيين من مجرد لاجئ في انتظار غوث الآخرين وحسناتهم الى مقاتل يطالب بحقه القومي المشروع في الأرض والكرامة والسيادة . وأصبح اسم فلسطين متداولاً على كل لسان وفي كل الاذاعات والصحف ، لدرجة أنها أصبحت جزءاً لا يمكن تجاهله في استراتيجية زعماء العالم المؤثرين في حركته .

وعندما يتناول محمد عطا الاقتصاد العربي فإنه يعالج سلبياته بمنتهى الصراحة والموضوعية . فهو اقتصاد متخلف لأنه لا ينهض على الافادة الكاملة من موارد الدولة والطاقت البشرية فيها . ان أول ما يمكن أن يوجه اليه أنه اقتصاد مجزأ غير متكامل ، وذلك نتيجة تقطع أوصال الوطن العربي ، وقيام وحدات صغيرة فيه . فقد انعكست التجزئة السياسية على اقتصادياته فأصيب بالشلل أو النمو البطيء ، ففيه أراض زراعية شاسعة في بعض أجزائه كالعراق والمغرب وليبيا والسودان تنقصها الأيدي العاملة والخبرة الفنية الزراعية للافادة الكاملة من مواردها ، وفي الجانب الآخر من الوطن العربي نجد بلاداً كمصر تكتظ بالسكان وبخاصة من العمال الزراعيين الذين يقومون بأعمال يدوية بدائية يمكن أن يطلق عليها اصطلاح « البطالة المقنعة » ، فلو لم توجد التجزئة السياسية لعمل هؤلاء العمال في زراعة الأراض المحتاجة الى أيد عاملة ، وارتفع مستوى معيشتهم ، وبالتالي زاد انتاج الغلة في هذه البلاد .

والمنطق نفسه ينطبق على التصنيع انذى يحتاج الى رأس مال ضخم ، وأيد عاملة ، وخبرة فنية ، وقوة محركة من بترول وفحم وكهرباء ، ومواصلات حديثة . لكن البلاد العربية بوضعها الحالي لا توفر أى من هذه الاحتياجات ، فبعضها يتوفر لديه رأس المال الفائض ، وبعضها الآخر لديه البترول أو الكهرباء أو الفحم ، وبعض ثالث تتوفر لديه الأيدي العاملة والخبرات الفنية ، والكثير منها تعوزه المواصلات الحديثة وشبكة الطرق المعبدة ، فاذا قامت الوحدة الاقتصادية في الوطن العربي لتغير الوضع بالنسبة للتصنيع تغيراً كاملاً . وخاصة أن تبعية الاقتصاد وعدم تحرره من السيطرة الأجنبية الاحتكارية يشكل خطراً عليه ، إذ أن هذه السيطرة تخضع الاقتصاد العربي لمصالحها وحدها دون اعتبار للمصلحة القومية ، فالشركات الأجنبية ليس لها هدف سوى استنزاف موارد البلاد

كما هو حادث في شركات البترول الاحتكارية اذ أنها لا تستغل آبار البترول استغلالا معقولا بل تعتمد الى الحصول على أكبر قدر منه في أقصر وقت لتزيد من أرباحها من جهة ، ولتعمل على امتصاص البترول وتجفيف آباره قبل اليقظة القومية التي تعمل على أن يكون لها نصيب مجز من الأرباح .

ولا يعنى خضوع الاقتصاد العربي للسيطرة الأجنبية سوى التحكم في أسعار المواد الخام وزيادة التكاليف والأعباء حتى يقلل ذلك من الأرباح بالنسبة للدولة المنتجة ، هذا الى جانب السياسة التي تنتهجها الدول المحتكرة بقصر العمل في البحث عن البترول مثلا واستخراجه على يد خبرائها وفنييها وترك الأعمال الهامشية والشاؤوية التي تقتضى جهدا عضليا للعامل الوطنيين ، وبذلك تحتفظ لنفسها بأسرار العمل الفني والإداري ، وتجعل الدولة المنتجة في عجز دائم عن القيام بهذه الأعمال وهي أساس الاستقلال . وإحساسها بالعجز يؤدي بها الى الاكتفاء بالأرباح الهزيلة وعدم وقفها موقف التحدي أو المعارضة لتصرفات الشركات الاحتكارية .

أما عن التحديات الثقافية التي تواجه القومية العربية ف يرى محمد عطا أن انتشار الأمية يشكل التحدي الأول والأكبر والأخطر ، فلم يعد الأمر كما كان في القرون الماضية حيث كان العقل يمكنه أن يحيط بالأمم الأغلب من شئون الحياة وأن يتصدر القيادات بعض الأميين ، وأن ينجحوا في سياستهم الى حد بعيد ، فالحياة اليوم قد تعقدت وتشابكت وأصبح العلم أساسا لها ، والآلات الحديثة قد غطت شبكة الإنتاج وتحتاج الى عقل مدرب وادراك واسع ، بل أنها قد تسللت الى كل مناحي الحياة ، والى كل القطاعات ، فأجهزة الثقافة تعتمد عليها اعتمادا كبيرا ، وكذلك أسلحة الحرب وفنونها ، وقطاعات الزراعة والتصنيع والمواصلات والقوى المحركة ، فلا مجال إذن في هذا العصر لغير المتعلمين ، هؤلاء الذين دربت عقولهم على حل المشكلات وطرائق التفكير مستخدمين وسائل المعرفة والعلم الحديث .

ومن أجل المرونة واكتساب المهارات العلمية والعملية عمدت الحكومات المتقدمة الى القضاء على الأمية بكل الوسائل والأساليب اذ رأت أن الأمية تشكل عقبة في سبيل الإنتاج ورفع كفاءته . ذلك أن الاتفاق على التعليم لا يدخل في باب الخدمات بل أنه أدخل في باب الإنتاج والاستثمار أى أن الأموال التي تنفق على محو الأمية هي أموال مستثمرة ، كما هو الشأن في الأموال التي تنفق على العلاج اذ أن صحة العامل تزيد

من قدرته على الإنتاج والابتكار والاقبال على العمل . أما على المستوى الاجتماعي والاقتصادي الفردى فإن المواطن المتعلم ينال حظا أوفر من المواطن الذى فاته التعليم ، ومن ثم لن تكون هناك عدالة فى التوزيع والفرص المتكافئة ، لأن المتعلم سيجد فرصا أوسع للترقى حيث يزيد معارفه ومعلوماته التى تتجدد يوما بعد آخر .

وعلى المستوى السياسى العام فإن البلد الذى يسود فيه الجهل لابد أن يتخلف فيه الديمقراطية السياسية . فإذا لم يكن المواطن المتعلم أقدر على حسن اختياره لمثليه فإنه أقدر على ابلاغ صوته فى سرية كاملة تنأى عن العبث أو التحريف ، كذلك فإن المواطن المتعلم لا يمكن خداعه أو التأثير عليه . ومن أجل هذا نرى المناطق التى ينتشر فيها التعليم تختار ممثليها اختيارا صادقا أو أقرب إلى الصدق . أما المناطق الأخرى فيجرفها تيار القطيع ولا تستطيع تكوين رأى عام يقاوم التيارات الخبيثة كما أن مقاييسها تكون عادة مقاييس متخلفة ترتبط بالعادات والتقاليد العتيقة كما هو الشأن فى الريف والبادية . وقد بذل الاستعمار أقصى ما فى وسعه لكى يظل الجهل ناشرا أجنحته على الأمة العربية حتى لا تقع تحت تأثير روح العصر فتتورد وتثور على كل أنواع الاستغلال والاستعباد .

ولا تغارض روح العصر - عند محمد عطا - مع تأصيل ثقافتنا العربية . فتعدد الثقافات ضرورى للحضارة الحديثة إذ أن استمرار حياة الحضارة على زاد واحد معناه جديها ثم احتضارها . فلا بد أن تحتفظ ثقافتنا بسمتها وطابعها وروحها الخاصة فإذا قرأها الأجنبى أحس بأنه يعيش فى جونا ، ويتنفس روحنا ، ويحيا فى مجتمعنا ذى النكهة العربية . وقد يرى بعضهم أن تعدد الثقافة يضر بالتقارب العالمى ولكن الأمر غير ذلك ، فالتعدد والتلون والاثراء معناه الحياة والتجدد والخصب والنماء ، ومعناه فى الوقت نفسه نشاط المجتمعات الانسانية وحيويتها . أما التكرار والمحاكاة فدليل على الجذب والضعف والتخلف ، فلن يوجد مجتمع نام من غير حركة دافقة ، حركة سياسية واجتماعية وثقافية .

وفى الوقت نفسه يتحتم على المثقفين العرب أن يطلعوا على كل المنابع الثقافية الخصبة من الشرق والغرب ، ويفيدوا من الآثار الرائعة والقيم الشامخة فى الآداب العالمية ، فالتلقيح الثقافى يؤدى الى اخصاب قوى يحمل بذور الحيوية والبقاء ، وثقافتنا على مر العصور ، كانت ثقافة قائمة على الأخذ والعطاء وخاصة فى عصرها الذهبى فى العصر العباسى ، انها ثقافة ليست مغلقة أو متعصبة ولكنها ثقافة متفتحة النوافذة متجددة ، ولم تصب بالركود فترة طويلة الا فى عصور المماليك والأتراك ، لكنها

عادت الى النهوض - برغم كل المعوقات والاحباطات - في اخريات القرن التاسع عشر حين حاولت بعث التراث القديم ، وترجمة الآداب العالمية ، ثم انطلقت الى آفاق أبعد وأشمل في ثلاثينيات القرن العشرين مع بدايات النهضة الثقافية التي حملت في طياتها بذور التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي . ومع التطور الثقافي أصبحت لنا شخصيتنا الدولية المستقلة، وكياننا المادي .

والادب العربي المعاصر - ومعه الفكر القومي - لا يمكن أن يعيش على أمجاد الماضي فحسب بل لابد له من أن يتطور ، وأن يتحرك الى الأمام ، وأن ينفث على العصر ، وأن يتطلع الى المستقبل ، فلا ييكن على الأطلال أو يقتصر على العواطف الذاتية بل يتجاوزها الى المشاعر القومية ، مشاعر الحب للوطن العربي الكبير ، مشاعر الحماسة للجنود المدافعين عن وطنهم ، مشاعر الثقة على هؤلاء الذين يفتصبون أرضنا ويشردون أبناءنا . أي أن رسالة الفكر القومي العربي المعاصر تتمثل في اقتلاع الرواسب المتراكمة من عصور الضعف والانحلال السابقة ، وتثبيت إيمان الطلائع ، وانهارة السبيل أمام المترددين المتشككين . وخاصة أن ثورتنا السياسية كانت أسبق من ثورتنا الثقافية . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق المفكرين والمتقنين العرب حتى لا تتحول استراتيجيتنا السياسية الى مجرد مراحل مؤقتة لا علاقة عضوية بين حلقاتها المتسلسلة .

٦١ - ميشيل عفلق (سوريا)

ان أى دارس للفكر القومى العربى المعاصر لا يمكن أن يتجاهل الدور الفعال والمؤثر الذى لعبه ميشيل عفلق فى مجال هذا الفكر ، مهما كان هذا الدارس مختلفا مع ميشيل عفلق . فلقد كان قيامه بتأسيس حزب البعث مع صلاح البيطار فى الأربعينيات بمثابة اخراج فكرة القومية العربية الى حيز الوجود المادى الملموس . كما أن دراساته وكتابات وأحاديثه فى هذا الصدد كانت بمثابة التنظير المتجدد لهذه الفكرة القومية . ومما يجعل ميشيل عفلق قريبا فى فكره من معظم المفكرين القوميين العرب أنه لم يكن حزبيا بالمفهوم الضيق للكلمة بل كان قوميا فى كل اجتهاداته النظرية والفكرية التى قد يختلف حولها بعض المفكرين العرب ، لكن الاختلاف هنا يجب أن يكون من باب التنوع والخصوبة وليس على سبيل الصراع والخصومة .

وتشكل كتابات وأحاديث ميشيل عفلق تنوعات متعددة ومتناسقة على مفهومه للقومية العربية والوحدة العربية ، كما تجد فى كتابه « فى سبيل البعث » ، ١٩٥٩ ، و « نقطة البداية » ١٩٧٣ ، و « البعث والتراث » ١٩٧٦ . ويجب ألا يؤخذ تركيزه الدائم على الدور القومى لحزب البعث على أن الحزب يشكل غاية وهدفا فى حد ذاته ، ذلك أن الحزب فى نظره ليس الا وسيلة وأداة من أجل المشاركة فى تحقيق الأهداف القومية والاستراتيجية للأمة العربية كلها . فهو يقول فى مقال له عام ١٩٥٩ بعنوان « نداء المسئولية التاريخية » ان الحزب وجد للشعب وليس العكس ، والثورة وجدت للشعب وليس العكس . لذلك فإنه اذا اختلف بعض مفكرى القومية العربية مع عفلق حول الأداة فإنه من المستحيل أن

يختلفوا معه حول الأهداف والنايات . ومن الطبيعي أن تختلف الوسائل والأدوات لأن هذا من شأنه إضفاء إبعاد وأضواء جديدة على الجوانب المتعددة للمفهوم القومية العربية .

والدائرس لتطور الفكر القومي عند ميشيل عفلق يكتشف أنه بدأ من منطلق العاطفة الجياشة وانتهى عند العقل العلمي الذي يخضع كل شيء للحساب الدقيق بما في ذلك العاطفة ذاتها . ففي كتابه « في سبيل البعث » يقول عن القومية العربية :

« القومية قدر محبب : القومية للشعب كالاسم للشخص والملاحم للوجه ، هي قدر قاهر يا ما أحلاه قدرا قاسيا ولكنه محبب شهى ، يريد الله أن تكون كلنا أبطالا ولا راد لإرادة الله » .

وعندما يحدد عفلق مفهومه للقدر فإنه يتكلم عنه فيما يشبه الشعر الرومانسي الغيبي المنثور . يقول أن :

« فكرة القدر تابعة لحياة الأمة ، فتارة تكون عامل حيوية ودفع ، وتارة عامل جمود وتأخر ، فالقدر مثلا هو المثل الأعلى تنشده الإنسانية ، أى أننا نحن نريده ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد . » للقدر مفهوم عامى وهو أن الإنسان لا استطاعة له ولا قوة ولا حول والقدر يعنى آخر مناقض لذلك ، هو المثل الأعلى الذى نسعى له ، هو التعبير عن إرادتنا ، ولكن لكى نمطى هذا المثل قوة فوق قوة الفرد نجعله شيئا أزليا أى من قوانين الكون ، ويجب أن نصل الى ذلك ، أى أن نصبح أكثر من أفراد ، نصبح التاريخ ، نصبح الطبيعة » .

إن القدر فى المفهوم العامى شيء سلبى يقيدنا ويقتل فينا الحرية ، أما إيماننا بما يكون محببا فيعنى أننا نتقمص القدر . وليس ثمة تناقض ، بل يعنى الإيمان بالروح . بهذا لا يفرق عفلق بين الإنسان والقدر ، فبعد أن كان القدر خارج الإنسان قوة ضاغطة ومخيفة فى مواجهته ، أصبح قوة كامنة فيه تدفعه للقيام بالمعجزات . وكان من الطبيعى أن يتمكس مفهومه المثالى هذا على تعريفه للقومية العربية التى يقول عنها :

« إن القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات ، ولا هى وليدة الفكر بل مرصعته ، وليست مستعبدة الفن بل تبعه وروحه . وليست بين الحرية وبينها تضاد ، لأنها هى الحرية ، إذا ما انطلقت فى سيرها الطبيعى وتحققت ملء قدرتها » .

وعندما يتكلم عَقلُك عن الجانب العاطفي للقومية العربية فإنه يرى فيها طاقة دافقة تحتاج في طريقها كل السفاسط الجدلّية والمساجلات الكلامية ، فهي حياة وسلوك قبل أن تكون نظرية بين صفحات الكتب . يقول عَقلُك :

« أخشى أن تسف القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية ، والبحث الكلامي ، فتفقد قوة العصب وحرارة العاطفة ، كثيرا ما أسمع من الطلاب أسئلة عن تعريف هذه القومية التي ننادي بها ! أي عنصرية تقوم على الدم ، أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة ، وهل هي تنفي الدين أم تفسح له مكانا ؟ وكأني بهم يملقون إيمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة » مع أن الايمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأي تعريف ، بل أنه هو الذي يبعث على المعرفة ويضيء طريقها . . . القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء ، هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة . ان الذي يحب لا يسأل عن أسبابه جيه ، وإذا بسأل فليس يوجد سببا واضحا ، والذي لا يستطيع الحب الا لسبب واضح يدل على أن الحب في نفسه قد فتر ومات . ولا خوف أن تصطبغ القومية بالدين فهي مثله تنبع من معين القلب وتصلر عن إرادة الله ، وهما يسيران متآزرين متعاقبين خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها . »

ويركز ميشيل عَقلُك على دور القائد بالنسبة للشعوب التي مازالت تخوض معارك التحرير والبحث عن ذاتها القومية . فالقدوة التي يضربها القائد خير ألف مرة من الفكر المجرد الذي ينادي به ، وخاصة أن الشعب يتعامل مع قادة معينين قبل أن يتعامل مع أفكار خالصة . وإذا وقع انفصال بين سلوك القائد وفكره فلا بد أن ينفض من حوله المخلصون المؤمنون به ، ومن ثم يقع أسير الانتهازيين والمتسلقين والمتنفعين بخكمه ، لذلك يقول عَقلُك :

« ان الشعب يؤمن بالأشخاص أولا وبالفكرة التي يمثلونها ثانيا ، فاذا عرف القادة كيف « يفرضون » على الشعب الهيبة والاحترام ، وكيف يوحون اليه بالثقة والاخلاص والحب « قادوه » الى الايمان بالفكرة والعمل بموجها بسهولة . الشعب في كل مكان « عاجز » عن أن يفهم حق الفهم وبسرعة أية فكرة من الفكر ، لذلك فهو ينظر الى الأشخاص الأحياء الذين تتمثل الفكرة فيهم ، وعلى هؤلاء الأشخاص والنسبة الى قيمتهم وقوة أخلاقهم وعملهم ونشاطهم وحماستهم يقيس قيمة الفكرة

التي ينادون بها . فإذا اجتمع عدد من الشباب المثقف النزيه ، النشيط ، واتحدوا اتحاداً متيناً ، وخضعوا لنظام شديد ، وتسلسل في الدرجات ، كان ذلك وحده كافياً ليضمن تأثيرهم على الشعب ، وإن « القدسية » التي يخلعها هؤلاء على « قائدهم » ، تكون في الواقع قدسية للفكرة التي يريدون نشرها ونصرها . وبقدر ما تكون شخصيات التابعين للقائد قوية وذات قيمة يكون نجاح الفكرة أكثر ونصيبها من النجاح أكثر .

ولا يعني إيمان ميشيل غفلق بالجانب العاطفي للقومية العربية أنه يهدف إلى أي معنى غيبي . ففي محاضرة له في مدرسة الإعداد الحزبي بالعراق بتاريخ ١٩ يناير ١٩٧٦ يقول إن العنصر الروحي الكامن في قوميتنا لا يقصد أي معنى غيبي أو ما وراء ، أنه تعبير عن نزوع الإنسان ونزوع الجماعة سواء أكانت حركة تضالعية أم أمة بكاملها إلى تحقيق المثل وإلى الانسجام في الحياة مع المثل الأخلاقية الرفيعة .

وهذا التطور العلمي في الفكر القومي عند ميشيل غفلق جملة يوازن فيها بعد بين دور القائد ودور الشعب ، بحيث لا يطفئ دور القائد على دور الشعب ، ويتحول إلى المحرك الأول والآخر للجماهير . ففي حديث ألقاه في مقر الاتحاد العام لنقابات العمال في ٢٨ أيار ١٩٦٩ أوضح أن المرض الأساسي الذي منع الثورة العربية من أن تؤتي كل ثمارها ، وأن تصل إلى كل أهدافها وغاياتها ، على أحسن وأكمل شكل ، هو : نقص في نظرتها إلى دور الشعب في الثورة . فلم تكن الحركات والأنظمة التقدمية تؤمن إيماناً عميقاً بدور الشعب ، ولو كانت النظرة نظرة احترام وتقدير وثقة ومحبة ، لا لجا الحاكون إلى أساليب الدعاية المضللة وإلى فرض القيود والرقابة والارهاب .

ويرى ميشيل غفلق في ثورة الجزائر أكبر دليل عملي على الدور المصري الذي يمكن أن يلعبه الشعب في صياغة قدره ومستقبله برغم كل صنوف الاستعمار والقهر والارهاب . فقد كان واضحاً أن مثل هذه الآلام والمظالم التي لم يسبق لأمة أن منيت بها ، جديدة بأن تفجر في الأمة العربية ينابيع الإيمان العميق وتصور الإرادة الخلاقة ، وأن تنقل العرب إلى ذلك الجو الروحي الذي تفهم فيه الحياة على أنها رسالة . وقد كان الرد على هذا التحدي التاريخي ، نظرة ثورية علمية جديدة اخترقت الذهن من الأفكار - على الصعيدين القومي والعالمي - وأصبحت أساساً للنهضة العربية المعاصرة . وهذه النظرة الجديدة تتمثل في الاعتماد على الشعب واعتباره القوة الثورية الوحيدة الفعالة ليتمكن من القيام بمهمته الثورية ، وتتمثل أيضاً في اعتبار القضية العربية كلا متماسكاً لا يتجزأ .

وسرعان ما تفاعلت هذه النظرة الجديدة التي امتدعت بصدق وعمق حاجيات النضال العربي المعاصر ، مع الطلائع المتقنة ومع الجماهير في جميع أرجاء الوطن العربي الكبير ، وأصبحت القوة الفكرية التي يتخذى بها النضال العربي ، والمليار الذي يشد هذا النضال الى أعلى المستويات ويفجر الينابيع الكامنة في التجربة العربية الثورية ويقدم لها دليلا للعمل يسد خطاها ويحميها من الانحراف . واقتترنت هذه اليقظة الفكرية بتحريك نضالي شعبي يرفع شعار النضال ضد التجزئة وضد الاستعمار والصهيونية وضد الاستغلال الطبقى والتخلف ، وقد تركز هذا التحرك النضالي خلال الخمسينيات وحول قضايا الأمة العربية الأساسية الثلاث: قضية الجزائر وقضية فلسطين وقضية الوحدة بين القطرين المصري والسوري .

فقد كانت ثورة الجزائر - في نظر غفلق - مفاجأة العربوة لنفسها وللعالم ، وكانت مأساة فلسطين تجسيدا حيا لتجربة الظلم البشري الفريد والألم الانساني العميق ، وكانت حركة الوحدة العربية تنويجا لنضال التحرر الوطني والثورة الاجتماعية والسلم العالمي . هذه القضايا القومية الثلاث كانت المعالم الماصرة لظهور شخصية الأمة العربية الواحدة . وكان من الطبيعي أن تفاجأ الدول الاستعمارية التي عملت عشرات السنين على تأخير انبعث الأمة العربية ، بتزايد امكانات الشعب العربي وتفجر طاقته الثورية ، برغم جميع العراقيل ، وأن تظهر التراجع مؤقتا لتخطط لتطويق التحرك العربي الثوري الجديد .

ويؤمن غفلق بأن البحث الحقيقي للأمة العربية الواحدة ينهض على بناء الانسان العربي ، بحيث تتكون النفوس قبل الوسائل ، والعزائم قبل الأسلحة ، والتيار الحلي الذي يخترق روح الأمة وينبش عن كوامنها ويلامس حريتها في أعماق جذورها . عندئذ يعرف العرب أن الاستعمار الفاشم ، والصهيونية الباغية ، وكل علوان خارجي وظلم داخلي لم تكن كلها الا مناسبات لكي يجسد الشعب العربي قيمه الروحية . فالمحركة الحقيقية هي بين الامكانات المتحققة في واقعنا الراهن وبين الامكانات الدفينة الكامنة في الأمة العربية ، والتي على مدى انطلاقتها وعمق تحققها يتوقف مصيرنا ويتعين مكاننا ودورنا في العالم .

هذه الكلمات التي قالها غفلق في ١٧ ابريل ١٩٥٥ في ذكرى الجلاء عن سوريا ، تضمنت نظرة نقدية كشفت عن البون الشاسع بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو اليه من آمال وأهداف ، كما تضمنت إيمانا

عميقا بأن الجماهير هي التي تستطيع وحدها أن تخرج قدر العروبة الى الهواء الطلق وتعيد اتصاله بحرارة الحياة ونبضات التاريخ وتطهره بالأمم الملايين من المظلومين وتغنيه بعيد من الآمال المكتوبة والطاقت المدخرة منذ قرون . وإذا كان من المسلم به أن تحقيق الفكرة العربية يحتاج الى زمن وإلى مراحل ، فإن من غير الجائز ألا نسبق ذلك بوضع التصميم الكلي ، وأن نخطو في تطبيق المراحل دون أن نبين الطريق بوضوح ، ونعرف أنها طريق واحدة يرتبط آخرها بأولها . فلذا كانت مرحلة مقاومة الاستعمار التقليدي قد انتهت ، فإن التحديات المعاصرة التي تواجهها الأمة العربية تحتم اغناء التحرك القومي وإخصابه بالثورة الاجتماعية والثورة الفكرية بهدف التخلص من السطحية والزيف في معالجة أمورنا وأوضاعنا .

ويرى ميشيل عفلق في الوحدة العربية ضرورة حتمية سواء في معركة الحرية والاستقلال أو في معركة التقدم والثورة الاجتماعية ، ذلك أن فكرة الوحدة تفتح الباب على مصراعيه في كل قطر عربي لحللول الجذرية الحاسمة لأنهما تحل كل قطر عربي أعباء الأمة العربية كلها ، وتمده في الوقت نفسه بقوى الأمة العربية كلها . وكان الاستعمار - للتقليدي أو الجديد - مدركا تماما لأبعاد هذه الحقيقة الخطيرة ، وخاصة أن التطور العادي الناتج أكثره عن التأثير بالظروف والاتصال بالعالم الخارجي كان دخلا في حساب الاستعمار يتتبعه خطوة خطوة : بل كان الاستعمار هو الذي ييجوز بفقطرة قطرة بينما يعد له ما يكفل عرقلة وإتقاء خطره .

ولكي نتخلص القومية العربية من كل هسنة للمواقف والعراقيل والعقبات يحدد عفلق الضمانات الكفيلة بالمحافظ على انطلاقة الحركة القومية واستمراريتها . من هذه الضمانات : الرجوع الى ينبوع القوى الحقيقي أي الرجوع الى الشعب ومصارحته بالحقائق ، والتخلص من كل التناقضات التقليدية التي أدت الى كل النكسات العريضة ، وكشف الانتهازين والمتظاهرين بالمقائدية والثورية وإبعادهم عن المسيرة العربية ، ودراسة وتحليل الأخطاء والعيوب الأخلاقية التي تركناها تتكرر وتنمو وتتضخم وتفتك بجسد القومية العربية ، ووضع كثير من الأفكار تحت المراجعة والنقد والتثبت من جديد من متانة الأسس الفكرية التي وضعناها للقومية العربية ، وقيام المفكرين بدراسة الواقع لوصف نواقصه وأمراضه ، ونقد الأسس الفكرية الراهنة ليس فقط بالانحصار في الواقع العربي ولكن بالمقارنة مع ما يجري في العالم ووضع الصورة الحقيقية للعمل القومي الاستراتيجي .

ويصر غفلت على مقاومة الرغبة في استعجال الأمور لأن الأهداف القومية تحتم النظر الى الزمن نظرة عميقة في سبيل بنساء طويل الأمد لا تظهر فوائده ومماره قبل مضي زمن غير قصير ، مما يتيح فرصة لاختيار واجتذاب العناصر القومية المخلصة التي لا تسعى وراء النجاح السياسي المؤقت . فهذه العناصر قادرة على أن تنتقد نفسها بتجرد ليس فقط على مستوى النقد العلني ، وإنما النقد الداخلي الحقيقي . كل هذا يتطلب وقتا طويلا وجهدا وصبرا وتجردا وإيمانا وكفاءة . وخاصة أن حركة القومية العربية لم تجد بعد الصيغة العملية التي تفرض وتتيح لأكثر عدد ممكن من الأفراد أن يعاونوا وأن يساهموا في البناء ، والتي تستطيع أن تستغل جميع الطاقات العربية المتوفرة لدى الجماهير .

ومن أخطر العقبات التي واجهت ثورة القومية العربية أن الوصول الى تحمل المسؤوليات كان يتم قبل أن تكون التجربة النضالية قد صهرت قوى الثورة العربية وسلحت جميع أفرادها بالوعي القومي الناضج . الأصيل لكي يحملوا المسؤوليات الجديدة . فكلنت هذه القفزات مناسبة . لظهور النقص والزيغ والتساهل في جمع الأفراد وفي تجنب المعارك ، مع رفع الشعارات الثورية التي ضللت الشعب عن الصورة الحقيقية للواقع ، ومع ادعاء هذه الأنظمة أن نجاحها في معركة قد أوصل الأمة العربية الى غاياتها القصوى . هذه الثورات الناقصة أو المزيقة لجأت الى أساليب شراء الناس بدلا من كشف الحقائق وبدلا من إيقاف وعيهم . كانت ترشومهم بمنح الامتيازات لطبقة حزبية أو ادارية ، كان الأمة العربية تحررت من كل أثقالها وأمراضها ومستعبدتها وأعدائها المتآمرين عليها .

بهذه الصراحة الموضوعية يواجه ميشيل غفلت كل قضايا القومية العربية ، ويضع يده على أمراضها التي سببتها نماذج الحكم التي ادعت الثورية : منها على سبيل المثال مرض القطرية ومرض النظرة المتعالية على الشعب ، وغير ذلك من الأمراض التي أبقته في منتصف الطريق وحولتها الى عقبة في طريق استمرار الثورة القومية وانضاجها . فالقيادة القومية لا يمكن أن تنجح إذا لم يكن لها تصور تاريخي للعمل ممتد الى الماضي ويمتد الى المستقبل . هذا التصور يعطيها نفسا عاليا ونظرة واضحة شاملة ومستوى روحيا وأخلاقيا لكي تترفع عن الصغائر ولا تتوقف عند الأمور التافهة والثانوية من مناقشات على المراكز وصراعات صيبانية وغير ذلك من الأمراض والعقبات والنكسات التي عانت منها مسيرة القومية العربية .

٦٢ - صلاح العقاد (مصر)

تتركز أهم إنجازات صلاح العقاد في مجال الدراسات القومية العربية في عقد الستينيات بصفة خاصة . ففي عام ١٩٦٤ أصدر كتاب « المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي الى التحرر القومي » ، وفي عام ١٩٦٦ كتاب « العرب والحرب العالمية الثانية » ، وفي ١٩٦٧ كتابين : الأول ، « دراسة مقارنة للحركات القومية في ألمانيا - إيطاليا - الولايات المتحدة - تركيا » ، والثاني كتاب « المشرق العربي » . وفي عام ١٩٦٨ أصدر كتابه « قضية فلسطين - المرحلة الحرجة » . وكان إصداره لكل كتاب من هذه الكتب نتيجة لادراكه أنه يملأ فراغا في مجال الدراسات الحيوية الضرورية لتوضيح الطريق الذي تسلكه الأمة العربية في هذه المرحلة الحرجة التي تعرضت فيها القومية العربية لطعنات ولطمات من الداخل قبل الخارج .

فقد أصدر كتابه « العرب والحرب العالمية الثانية » لأنه وجد أن عدة مؤلفات تناولت دور العرب في الحرب العالمية الأولى في حين لم يضاف كتابا واحدا خصص للدراسة موقف العرب من الحرب العالمية الثانية ، واتنا وجد مجرد اشارات الى هذا الموضوع في ثنايا الكتب التي تعرض للثاريخ العام لقطر من الأقطار العربية ، أو ضمن الدراسات العامة الخاصة بتاريخ الشرق الأوسط الحديث والمعاصر .

ويفسر صلاح العقاد هذه الظاهرة بأمثلة يستشهد بها مثل حركة الشريف حسين التي اعتبرت دورا ايجابيا قام به العرب في الحرب العالمية الأولى ، ومهما كانت نتائج هذه الحركة مؤسفة فإنه ترتب عليها ظهور كيانات عربية حديثة في الشام والعراق ، تخضع للاستعمار البريطاني

والفرنسي ولكنها على كل حال كيانات تستند الى أسس قومية حديثة ، وتمثل انتقال العرب من مرحلة التردد بين فكرة الاسلامية والعثمانية والعروبة الى مرحلة المفهوم القومي العصري . وهذه نتائج ملموسة ليس لها نظير في الحرب العالمية الثانية .

ومع ذلك ينفي العقاد أن موقف العرب في الحرب الثانية كان سلبيا تماما على الرغم من أن معظم الأقطار العربية كانت تترشح تحت نير الاستعمار ويكفي أن تشير الى حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق وإلى المناقشات التي دارت بين الساسة المصريين حول امكان المساومة مع بريطانيا على الاستفادة من الحرب ، يضاف الى ذلك أنه نجحت عن الحرب العالمية الثانية أيضا نتائج ملموسة مباشرة بالنسبة لبعض الدول العربية ، فقد خرجت سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي الى مرحلة الاستقلال السياسي التام غير المقيد بمعاهدة ، كما أن تلك الحرب هي التي ساعدت على قيام ليبيا كدولة حديثة . أما بالنسبة للأقطار الأخرى فان نتائج الحرب الثانية لم تظهر إلا على المدى البعيد وهذا لا يقلل من أهميتها .

وفي كتاب « دراسة مقارنة للحركات القومية » اختار العقاد أربع أنماط متباينة من الحركات القومية : الألمانية والإيطالية والأمريكية والتركية . وقد تبدو العلاقة غير واضحة بين هذه الحركات ، بيد أن هدف المقارنة ليس بيان أوجه الشبه فحسب ، بل إبراز مواطن الاختلاف كذلك . وكان الدافع وراء هذا الاختيار أن المفكرين العرب فيما مضى اعتادوا ضرب المثل بالحركة الوحدوية في ألمانيا وإيطاليا ، وذلك لحث المواطنين العرب على تحقيق وحدتهم القومية بالنسج على منوالهما ، وهذا هو ما دفع بساطع المصري - صاحب المؤلفات الرائدة القيمة عن حركة القومية العربية - إلى أن يهتم بهذه الدراسة المقارنة . ويرى العقاد أن الحصري ، مثل كثير من أبناء جيله الذين تربوا في كنف الدولة العثمانية ، أعجب أشد الإعجاب بأساليب الحياة الألمانية وتقاليدها العسكرية ، وتسمى لو بحثت الفكرة القومية عند العرب على هدى تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر :

وإذا كانت هناك أوجه شبه بين تفكك ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر ، وبين تفكك الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، فان هنالك أوجه اختلاف أساسية يجبر بالكتاب المتفحص أن يلم بها ، ففي القرن الماضي لم يكن التنظيم البولي على ما هو عليه الآن من أوضاع ثابتة . وكان تعدد الأمر الحاكم في ألمانيا وإيطاليا هو أبرز معالم الانقسام

السياسي * أما في عالمنا المعاصر ، ولأن الدول الإقليمية التي نشأت حديثاً في الوطن العربي ، سعت إلى أن تؤكد كيانها بالأنظمة المالية المختلفة : التمثيل الدبلوماسي ، وإصدار النقد الخاص بها وعضوية الأمم المتحدة بمختلف الهيئات الفرعية التابعة لها ، مما لم يكن له نظير في القرن التاسع عشر .

ولا يقصد العقاد من وراء التأكيد على هذا الفرق أن يقول بأن تحقيق الوحدة العربية يواجه صعوبات أشد من تلك التي واجهتها ألمانيا وإيطاليا ، وإنما يلفت النظر إلى أن ظروف عالمنا المعاصر تقتضي اتباع وسائل أخرى غير تلك التي سلكها الألمان والإيطاليون ، ذلك أن القوميات تختلف في وسائل تطبيقها اختلاف بصمات الأصابع ، برغم أن المبدأ القومي واحد . وينص على أن تكون الدولة ، كجهاز سياسي ، مطابقة لوجود الأمة ككيان اجتماعي له ثقافته وتقاليدته الخاصة به . وتمثل الخطوة الأولى في معرفة حدود الأمة والشعور بالانتماء إليها .

وقد أخذ الألمان والإيطاليون يشعرون بهذا الانتماء في أوائل القرن التاسع عشر . وبعد أن اختمرت الفكرة القومية ، شرع في المرحلة الثانية . وهي تحقيق الوحدة السياسية ، أي إقامة الدولة الواحدة التي تجمع تحت سلطتها هذه الأمة . وقد تصادف أن حقق الألمان والإيطاليون هذه الوحدة القومية في نفس الوقت تقريباً وهو سنة ١٨٧١ ، ومن الواضح أن العرب اجتازوا هذه المرحلة الأولى وهي التعرف على شخصيتهم كأمة . ومنذ إنشاء الجامعة العربية صار هناك شبه إجماع على أن حدود الأمة العربية تتمشى مع انتشار اللغة والثقافة العربية . وبهذا القياس يمتد الوطن العربي من الخليج إلى المحيط . وكما أن الاحتلال الأجنبي كان من أهم الحوافز التي دفعت بالحركات الوطنية في ألمانيا وإيطاليا إلى الأمام ، فكذلك تعرض الوطن العربي في القرن العشرين للاستعمار الأوروبي ، كما أن وجود إسرائيل كجسم غريب وسط الأمة العربية هو في حد ذاته باعث قوي يكفي لشحن أشد المواطنين القومية التهاباً .

ويحذر صلاح العقاد من خطر مأسوي يهدد الأمة العربية ويتمثل في أن زوال الاستعمار الأجنبي دعم النزعة الإقليمية مع قيام الدول الجديدة في الوطن العربي بدلاً من أن يربطها داخل إطار وحدوي بعد أن نالبت حريتها من تصرف شؤونها القومية . لذلك يخشى أن يعمل الوقت لصالح النزعات الإقليمية الانعزالية فيزداد الناس تعلقاً بهذه الكيانات الجديدة التي اكتسبت وجوداً دولياً . وبهذا الشعور الأقلية هو أشد الأخطار

التي تهدد حركة القومية العربية ، وهو أشد خطورة - فى رأى العقاد - من المؤامرات الأجنبية التي قد تشكل عقبة أخرى فى سبيل حركة الوحدة العربية .

ومن العوامل التى من شأنها تنمية النزعة الإقليمية اختلاف الثروة من مكان الى آخر . ومن المتوقع فى مثل هذه الحالة ، أن يرفض أبناء الإقليم الذى يتمتع بثروة طبيعية هائلة كالبتروال الاندماج فى ظل الدولة العربية الموحدة . كذلك فإن الحركات الوطنية التى استمرت تكافح حتى ظفرت بالاستقلال فى أقاليم العالم العربى المختلفة كانت حركات منفصلة الى حد كبير عن بعضها بعضا . هذا بالإضافة الى التفاوت الاجتماعى الهائل بين المواطنين العرب فى منطقة شاسعة تمتد بين الخليج العربى والمحيط الأطلسى .

ومن الناحية النظرية فهناك شبه إجماع على أن القومية العربية لها مقوماتها الحقيقية ، ولا يكاد المفكرون العرب يختلفون حول هذه القضية ، وإنما يأتى الخلاف عند الاصطدام بالواقع والتطبيق . فليست هناك أية مشكلة فى القومية كنظرية شاملة تسعى الى إقامة الدولة العربية القوية الشامخة بطريقة أو بأخرى ، ولكن المشكلة كل المشكلة تتجسد فى الطريقة التى تؤدى الى تحقيق هذا الهدف القومى المميز . وهذا الجانب التطبيقي فى حاجة شديدة الى المزيد من الاجتهادات والدراسات والنوايا المخلصة والتشرب بروح العصر الذى لا يقيم وزنا للكيانات الصغيرة الهزيلة ، وخاصة أننا نملك كل مقومات الوحدة القومية التى لا تموت سوى الأطماع الضيقة والزعامات الطارئة والصراعات المفتعلة التى تشبه صراعا مزمنيا بين ركاب سفينة واحدة لا يهمهم غرقها طالما أن كلا منهم يريد أن يكون ربانا .

وكان الاستعمار الأجنبى بالمرصاد لهذه المقومات ، فمسلًا حاول الفرنسيون طمس الثقافة العربية من الجزائر وحظر اللغة العربية على جميع أجهزة الحكومة ، ولكن كان الاتصال الوثيق بين شعب الجزائر وبين محيطه العربى عن طريق وحدة اللغة ، من أهم العوامل التى حفظت شخصية الشعب العربى فى الجزائر وقضت على أوهام فريق من الذين تشبعوا بالثقافة الفرنسية فى الثلاثينيات وخيل اليهم أنه ليس للجزائر تراث قومى .

وللأسف فإن الأسلوب نفسه لا يزال متبعًا فى بعض الأقاليم المتنازع عليها بين الأمة العربية والأمم المجاورة لدرجة استخدام العنف .

والقهر في طمس معالم الشخصية القومية لهذه الأقاليم • ويمكن التذكير
بمثالين يعاني منهما الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، ففي الاسكندرونة
توشك الشخصية العربية على الاندثار نتيجة استعمار تركي طويل ،
كذلك يخشى أن تندثر العروبة في اقليم عربستان اذا استمر الحكم الايراني
على ما هو • ولعل ذلك كان من أهم أسباب اندلاع الحزب العراقية الايرانية
في عام ١٩٨٠ •

وإذا كانت وحدة اللغة والثقافة من المقومات الأساسية ، فهي ليست
العنصر الوحيد في تشكيل الروح القومية • فمن الأدلة التي توجه باستمرار
ضد هذه الفكرة أن عدة أمم مختلفة تتكلم لغة واحدة مثل الولايات المتحدة
وبريطانيا اللتين تتكلمان الانجليزية ، ودول أمريكا اللاتينية وأسبانيا
التي تتكلم الأسبانية • هنا تبرز أهمية عامل آخر يتمثل في الاتصال
الجغرافي ، وهو متوفر للوطن العربي • فالمحيط الأطلسي يفصل بين
بريطانيا والولايات المتحدة ، في حين تنتشر اللغة العربية من الخليج الى
المحيط دون وجود حاجز طبيعي ويرغم وجود البعثات الجغرافية المتباينة •

ويرى صلاح العقاد أننا لو طبقنا معياراً آخر من معايير القومية وهو
المشيئة لما افتقدناه في الفكرة العربية • ومعنى المشيئة هو رغبة جماعة
من الناس في أن تعيش معا وترتبط بنظام حكم واحد وذلك بصرف
النظر عن أصلها العرقي أو ثقافتها • وكان بعض المفكرين القوميين العرب
مثل ساطع الحصري قد تصور أن نظرية المشيئة قد تضر بمصلحة القومية
العربية إذا تم تطبيقها على أناس أن التجزئة التي فرضها الاستعمار أو
ظروف تاريخية أخرى قد تزيّف مشيئة الشعب العربي فتجعلها تنسبك
بالقوميّات المحلية كالمصرية واللبنانية والتونسية • لكن الواقع العربي
على المستوى الشعبي الكاسح يؤكد أن الشعب العربي من المحيط الى الخليج
يؤمن بمبدأ القومية العربية • أما على مستوى الحكومات والأنظمة والأجهزة
السياسية فنحن لا ننكر أن كثيرين يعلنون عن إيمانهم بالفكرة العربية
لكن أفعالهم تتناقض تماما مع هذا الايمان الظاهري • ومع ذلك فان
مستقبل الأمة العربية في أيدي شعبها قبل أن يكون في أيدي حكوماتها •
ومهما تأخر هذا المستقبل فلا بد أن يأتي به الشعب في نهاية الأمر •

أما اعتبار الدين أحد مقومات القومية العربية فيحتم التمييز بين
الدين كتراث ثقافي تاريخي مشترك وبين الدين كنظام سياسي واجتماعي
واقتصادي • ويؤكد صلاح العقاد ضرورة فصل الدين عن الدولة المصرية
لأنه في معظم الأحيان وقف عائقا في سبيل نمو الفكرة القومية الحديثة •

فمثلا عرقلت فكرة الحضارة المسيحية المشتركة نمو الحركة القومية الألمانية ، كما كان التعلق بالخلافة العثمانية سببا في الخلط والحيرة بين الفكرة القومية العربية وبين حركة الجامعة الاسلامية . وقد ساعد على هذا الخلط أن الأطماع الأوروبية كانت في رأى الكثيرين هجوما صليبيا جديدا على العالم الاسلامي .

والأديان في الأصل ذات طابع عالمي وهي مثل جميع الحركات المثالية يهيمها نشر المبادئ التي تدعو إليها دون اعتبار لاختلاف اللغات أو الأجناس ، ولذلك كانت الشعوبية ، وهي التي تقابل القومية في عصرنا ، صفة ذم عند المسلمين الأوائل . ويمكن القول بأن الاسلام كحضارة وثقافة يعتبر جزءا من تراث الأمة العربية ، فهو من مقوماتها التاريخية ، وطالما أنه لم يتجاوز هذه الصفة فهو تراث مشترك للعرب سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين .

لقد عرف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي للقوميات ، فكانت بمثابة دين جديد أتى ليسقط معه نظرية الحق الإلهي للملوك ونظام الامبراطورية المقدسة . وقد استمر المبدأ القومي أقوى محرك للأحداث في العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الثانية حين رأى كثيرون من الاشتراكيين أنه قد آن الوقت لتخطي هذا المبدأ والدعوة الى فكرة الإنسانية أو العالمية وذلك بتوحيد الطبقات الكادحة وتحصيل الصراع القومي الى صراع أيديولوجي . لكن معظم مفكرى القومية العربية أثبت أنها لا تتعارض مع الاشتراكية ولا تمادى القوميات الأخرى . ذلك أنها قومية إنسانية حضارية تسعى الى بناء الإنسان العربي الذي يستطيع التعامل مع إنسان العصر معاملة الند للند دون حساسيات أو صراعات هو في غنى عنها .

٦٣ - عبد الله العلايلي (لبنان)

عبد الله العلايلي من الرواد الأول في مجال الفكر القومي العربي .
ففي عام ١٩٤٦ أصدر في بيروت كتابه « دستور العرب القومي » لأنه
وجد أن العرب - على الرغم من احساسهم الفطري بكيانهم القومي - يفتقرون
إلى صيغة منهجية لفكرة القومية العربية . وقد أصر العلايلي على التمييز
الدقيق بين القومية كمقيدة فلسفية ، والقومية كمنهج عمل ، لكنه في
كتابات وأبحاثه يركز بصفة خاصة على المنهج العملي والأسلوب التطبيقي
لنظرية القومية العربية ، وذلك إيماناً منه بأن العرب لم يزدوا بفكرة
واضحة عن القومية ، يمكن تلقينها بأية وسيلة من وسائل التعليم
كالمدارس ، هذه الوسائل يكفي لتعريف الجمهور ، وإيجاد الفكرة في الرأي
العام ، ويستشهد ببريطانيا كبلد لم تنبثق فيه القومية عن صيغة فلسفية
خاصة ، وإنما ربت ونمت بتلقين الأحزاب والتجارب المشتركة .

ويؤكد العلايلي أن عدم وجود فلسفة شاملة ومتكاملة للقومية
العربية لا يعنى ، بأية حال من الأحوال ، أن القومية العربية حركة
مصطنعة لا أساس لها ولا جذور ، فلسفة هي تقنين وبلورة ما يدور على
أرض الواقع . والواقع العربي زاخر بالمادة الخام التي يمكن أن تشكل
هذه الفلسفة ، والتي لا ينقصها سوى الصياغة . ولا شك أن الفلسفة
الشاملة والمتكاملة ضرورية لأنها تبلور القضية المباشرة وتصوغها
من التششت والمناهات تحت ضربات الفلسفات المعادية لها ، كما أنها
تجنبن القضية شروط التجزؤ الداخلي والدخول في قوالب غير قابلة
للمرونة .

ولكى تكون الفلسفة القومية وطيدة راسخة ، وقادرة على
تخطي هذه المتاهات والقوالب والطرق المسدودة والدوائر المفرغة ، يرى
العلايل ضرورة أن تتوفر فيها أمور ثلاثة ، الأمر الأول : أن تكون مرادفة
لقوة الايمان الروحية ، أى نابعة من القلب والوجدان أكثر من اعتمادها فقط
على حسابات العقل البارد ، وليس العكس ، ذلك أن كل ما يستقر في
القلب والوجدان لابد أن يصبغ العقل والفكر ويؤثر فيها ، وأما العكس
ففى النادر أن تكون له هذه النتيجة . لكن هذا لا يعنى أن العلايل يقلل
من شأن العقل ، بل انه يضعه فى المرتبة النهائية التى ستستقر عندها
الملامح الجوهرية للفلسفة القومية ، فهو الذى سيقوم بصيانتها على مستوى
الفكر والمنطق والعلم والحضارة ، فى حين يشكل الوجدان المدخل التلقائى
للايمان بالقومية العربية .

أما الأمر الثانى الذى يجب أن يتوفر من أجل ترسيخ فلسفتنا
القومية فيتمثل فى مرونة هذه الفلسفة بحيث تستطيع أن تتلازم بصفة
مستمرة مع آفاق العقل الموسعة وبحيث تتفادى أن تتحجر قاعدتها
الشعورية حول بعض الافتراضات . فإذا كان التطرف فى الحماسة
العاطفية والوجدانية من شأنه أن يحيل الفلسفة الحية الى مجرد قوالب
وشعارات وأصنام ، ويفرض على الناس التعبد فى محرابها ، فإن المرونة
الفكرية الكامنة فى الفلسفة كفيلا باتاحة الفرصة للعقل لكى يصل
ويجول بأضوائه الكاشفة وأسلحته المنطقية بحيث يسد أية ثغرات قد
تنشأ بين النظرية والتطبيق .

ويتمثل الأمر الثالث الذى يساهم فى تعميق قوميتنا ، فى نظامها
الفكرى الذى يجمع بين العمق والاتساق والشمول . فكلما كانت النظرية
متكاملة وعلمية وعملية ، استطاعت أن تحمل القوميين على التعلق بها
لأنهم يجدون فيها ما ينشغلون من متع ذهنية . فالنظام الفكرى المتسق
عالم رحب فيه يستطيع الانسان اكتشاف الهدف الذى يعيش من أجله ،
والمعنى الذى يجب أن تدور حوله حياته . وبذلك يعرف تماما أين يخطو
وكيف يسير ؟ ولن يمل ولن يضيع مهما كان الهدف بعيدا وصعب
التحقيق ، أما العفوية الارتجالية فمن شأنها الدخول فى متاهات جانبية
وطرق مسدودة ودوائر مفرغة لابد أن تفقد الناس ايمانهم وحماسهم
للفلسفة القومية المنشودة .

ولا شك أن الفلسفة القومية لابد أن تبدأ باكتشاف الذات ، فواجب
الأمة كالفرد . أن تبدأ بمعرفه نفسها . والأمة لا ترى نفسها ، فى مراحل

الانتقال والتحول ، رؤية واضحة ، لأن رؤياها يشوبها الاضطراب والتشوش والاعتزاز ، عندئذ تبرز حاجتها الملحة الى قادة فكر يستطيعون ، بما أوتوا من نظر ثاقب في روح الماضي ، وفهم عميق لمشكلات الحاضر ، ووعي صحيح بالمستقبل ، أن يضعوا مجموعة متسقة ، متسجمة من الأفكار والوسائل والغايات ، ويقدموا للامة القيادة الحكيمة الواعية للقيام بمهام البناء الجديد . وهذا يعني أن العرب يحتاجون الى فلسفة قومية تحدد لهم الغايات الحضارية والوسائل المؤدية اليها .

وتنهض فلسفة القومية العربية عند العلايل على خمسة عناصر يقوم بترتيبها حسب أهميتها كالاتي : اللغة ، والمصلحة المشتركة ، والبيئة الجغرافية ، والعرق ثم التاريخ . أما الدين - عند العلايل - فيرتبط أساسا بالجانب الأخلاقي والروحي والأدبي عند الانسان العربي ، ولذلك فهو جانب شخصي ذاتي الى حد كبير ، لذلك فإن اختلاف الأديان داخل القومية الواحدة لا يؤثر على المصلحة المشتركة التي تنهض أساسا على العلاقة الدنيوية المادية بين الانسان وأخيه الانسان ، أما الدين فهو علاقة روحية بين الله عز وجل والانسان ، وهي علاقة من الصمب اخضاعها للتقنيات المادية والدنيوية ، لأنها تنبع من أعماق الانسان التي تختلف بطبيعتها عن أعماق أى انسان آخر اختلاف بصمات الأصابع . لذلك يقول العلايل في « دستور العرب القومي » :

« ولما كانت المصلحة مشتركة في الوطن العربي الواسع ، أصبحت الأديان التي اتخذت في الماضي كضمانات للمصلحة ، لا عمل لها الا في الجانب الأخلاقي والأدبي فقط ، فالاتفاق رغم اختلاف الدين ، تفرضه الوحدة المصلحية في الوطن الواحد ، وأى مانع من أن تكون لنا عقيدة قومية واجدة . . وأديان ، أى فلسفات أدبية مختلفة » .

ومن الواضح أن النظرة العملية البراجماتية قد صبغت الفلسفة القومية عند العلايل بصبغتها . فهو يرى أن اللغة أو البيئة الجغرافية والسلالة المشتركة والتاريخ الواحد ، كلها أوجه متعددة للمصلحة القومية التي تسعى لرفع شأن الامة العربية من خلال اصلاح حال الانسان العربي أينما وجد . وحتى السلالة المشتركة التي رفضها معظم مفكرى القومية العربية كدعامة من دعائم القومية ، نجد أن العلايل أحد الباحثين القلة الذين يقررون أن السلالة المشتركة كانت ولا تزال ، عاملا من عوامل إيقاف الوعي بالوحدة القومية ، ويعلم رأيه على وجه التحديد فيقول : « نحن في الوطن العربي نجمع عدة عروق ثانوية لسلالة واحدة ، وبما

أن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي ، فيجب إذن جعله قاعدة
للقومية والمناداة به وحده » .

وهذا يعني أن العاليل يطالب العرب باستخدام أى سلاح من شأنه
أن يمنحهم الاحساس بالوحدة والقوة والانطلاق . ويجب ألا تكون هناك
أية حساسيات من شأنها أن تصيب اليد العربية التي تستخدمه بأى
اهتزاز أو ضعف أو تردد . وهذا لن يتأتى إلا إذا شعر الإنسان العربي
بأن وجوده الذاتى لا يتفصل ، بأية حال من الأحوال ، عن وجوده القومى ،
بل أن الاثنين يشكلان وجهين لعملة واحدة هى : القومية العربية .
فالاحساس بالقومية لابد أن يكون ذاتيا قبل أن يكون موضوعيا . لذلك
يعرف العاليل القومية العربية بقوله :

« هى شعور العرب بوجودهم الاجتماعى التام ، شعورا ذاتيا
لا موضوعيا ، بحيث يلزمهم خيال الجماعة العربية كمركب نفسى وحيوى
ملازمة وجدانية بالغة ، فلا ينفك كل عربى شاعرا فى جبر غريزى بالصلات
والروابط الثنية الشائعة على وجه تنتقل لديه الجماعة من ظاهر الحياة الى
باطن النفس » .

أى أن الوجود الحقيقى لفلسفة القومية يكمن فى أعماق الانسان
العربى بحيث يشعر به مشكلا لوجدانه وكيانه الفكرى وسلوكه المادى .
فالقومية العربية ليست فكرة طائفة فى سماء الأمة العربية ، أو سحابة
تحمّلها التيارات الهوائية العربية بحيث تمطر فى منطقة وتتلشى فى أخرى ،
إن القومية العربية تسكن داخل الانسان العربى ، وكلما تمكنت من فكره
ووحدانه ، وكلما انتشرت بين أكبر مجموعة ممكنة من العرب ، فإن هذا
سيكون بمثابة احياء جديد للحضارة العربية العريقة ، وبلورة للشخصية
العربية التى كادت أن تطمس ملامحها المشرقة تحت وطأة الضغوط العالمية
المتتابعة من كل حذب وصوب .

ويرى العاليل أن الفضل الأساسى فى الحفاظ على ملامح الشخصية
العربية يرجع الى اللغة العربية وقدرتها العجيبة على الصمود فى وجه
الضغوط الثقافية والتيارات الفكرية والاغراءات اللغوية الواردة من خارج
المنطقة بطول عصور الاستعمار ومراحل الاحتلال . فاللغة - حين تكون
اللغة الأصلية ، أى لغة البيت ولغة الحياة اليومية - هى التى تمنح أية
جماعة من الناس شخصيتها المتميزة عن غيرها من الجماعات البشرية
والقومية الأخرى . فى هذا يقول العاليل :

« ان هذا التأثير للغة في ايجاد الأمة المترابطة ناشىء علميا من انها أداة لعدوى الأفكار وعدوى الشعور . فالمجتمع الذى تسيطر عليه لغة واحدة لابد أن تطيعه بطابعها وتصور أفرادها جميعا فى بوتقتها ، من حيث أن اللغة أفكار وإحاسيس فى الفاظ نقرؤها أو نسمعها فنشعر بالانجذاب اليها ، كما هى تاريخ الأفكار والانفعالات التى مست أجدادنا بتياراتها من قبل ثم اتصلت بنا » .

هذا المنهج العلمى الدقيق الذى اتبعه عبد الله العلايل فى كتابه « دستور العرب القومى » يدل دلالة واضحة على أن العقل العربى لم يتخل قط عن الأساليب العلمية ، حتى فى تحليله للظواهر القومية والانسانية التى كثيرا ما تدخل فى متاهات الوجدان والشعور . وهذا وحده رد عمل على كل الادعاءات الصادرة عن أعداء العروبة والذين لا يملون من ربط حركة القومية العربية بالشطحات العاطفية والانطلاقات المغوية التى لا تحمل فى طياتها أى تفكير علمى يجارى روح العصر . لذلك فان كان فكرنا القومى العربى بهذا الوضوح الذى مضى عليه حوالى نصف قرن ، فانه من الحتمى الآن أن نبدأ فى تطبيقه بنفس المنهج العلمى النظرى ، لأن القضية التى تواجه الأمة العربية الآن أصبحت قضية أن تكون أو لا تكون .

٦٤ - محمد علي علوبة (مصر)

على الرغم من أن محمد علي علوبة باشا يعد من رواد القومية العربية في مصر فكرا وسلوكا ، فإننا لا نجد له سوى كتاب واحد في هذا المجال نشره في القاهرة عام ١٩٥٤ بعنوان « فلسطين وجاراتها - أسباب ونتائج » ، هذا بالإضافة إلى بعض المقالات المتناثرة في الصحف والمجلات وبعض الأحاديث التي أدلى بها إلى الصحفيين والمراسلين . ولذلك فإن الباحث عن الفكر القومي العربي عند محمد علي علوبة يجده في مواقفه السياسية وخطبه التاريخية أكثر مما يجده في كتاباته المسجلة والمنشورة فعلا .

فقد كان أول لقاء شعبي مصري فلسطيني عندما ذهب محمد علي علوبة إلى فلسطين لتولي الدفاع عن حقوق العرب في جدار البراق الشريف أمام لجنة التحقيق الدولية عام ١٩٢٩ . وكانت هذه بداية لمعرفة المصريين بالقضية الفلسطينية عندما بادرت جمعية « الشبان المسلمين » بانتداب أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة ومحمد علي علوبة للدفاع عن هذه القضية . وظل علوبة وزكي في القدس زهاء عشرين يوما قاما فيها بمرافعات طويلة ، وقدا فيها مذكرات وافية . وكانت نتيجة الجهود المصرية والحجج الرسمية التي قدمها علوبة وزكي أن قررت اللجنة أن البقعة المتنازع عليها ملك للأوقاف الإسلامية ، وأن لليهود أن يذهبوا إليها لتأدية عباداتهم وصلواتهم ، باعتبار أن هذا كان منحة من سلطان تركيا ، وتسامحا منه في الماضي .

وكانت المحطة التاريخية التي القاها علوبة أمام لجنة التحقيق الدولية أول تجسيد فكري محدد لعروبة مصر المعاصرة التي ترفض أوهامها

الفرعونية التي أصبحت مجرد تاريخ لا يحمل فى طياته أى مبدءا أو عقيدة
يمكن تطبيقها على المصريين الآن . يقول علوبة :

« واني ليحزننى أيها السادة أن أرى وأسمع ، بعد أن ذهبت الى
فلسطين ودافعت بضعفى عن قضيتها ، وعلمت أن الامة العربية أمة واحدة
يربطها رباط واحد - نعم يحزننى أن أفكر أنه يوجد فى بلادى فريق
مهما كان وكان شأنه ، يبت فكرة الفرعونية . أنا لا أدري ما الحافز الذى
حدا ذلك النفر الضئيل فى مصر الى أن يصرح بقوله : « حذار يا مصر
أن تكونى واسطة عقد الأمم العربية وأختها الكبرى ، لأنك لست منها
بل أنت فرعونية . ان الفرعونية ليست جنسا من أجناس البشر ، ولكنها
عصر من عصور الحكم . على أننى لو فرضت أن هناك جنسا فرعونيا لحما
ودما وعظما ، فإن فوق هذا الجنس جنسا آخر ورابطة أخرى ، هى أن
هذه الأمم العربية تجمعها لغة واحدة وتقاليدها واحدة وعادات واحدة والأم
واحدة وآمال واحدة . فهل يظن ظان أنه يوجد اعتبار فوق هذه الروابط
الوثيقة التى لا تنفصم روابطها ، وإن للحم والدم والعظم قيمة كريمة
التفكير الواحد واللغة الواحدة والتقاليد الواحدة والآمال الواحدة والآلام
الواحدة ؟ .. ما مصر الا عربية ، ولا تقوم الا على أنها عربية ، ولا يرضى
المصريون بغير العربية » .

وفى ديسمبر ١٩٣٠ أقيم « المؤتمر العالمى بالقدس » بناء على دعوة
مفتى فلسطين لعقد مؤتمر اسلامى لبحث القضية الفلسطينية كقضية
تهم جميع المسلمين . واشترك فى المؤتمر وفد مصرى شعبى بعد تقديم
ضمانات بعدم مناقشة الخلافه كرهبة الملك فؤاد . وكان محمد على علوبة
من انشط أعضاء الوفد المصرى بعد دفاعه الشهير عن البراق . وقد جمع
المؤتمر عددا غفيرا من أولى الراى والمكانة من العرب والمسلمين من جميع
الأقطار وأصدر قرارات كمحاولة لاقتناع إنجلترا والضغط على غيرها بحق
الشعب الفلسطينى فى حريته . واستقلاله . وإذا كان المؤتمر قد افتقر
الى الضغوط المادية المللوسة فإنه استطاع تجسيد الاتجاه العام للامة
العربية فى ذلك الوقت .

وفى ٧ أكتوبر ١٩٣٧ سعى محمد على علوبة الى عقد مؤتمر برلمانى
بالقاهرة سعى « بالمؤتمر البرلمانى العالمى للبلاد العربية والإسلامية » .
ولكى يكون المؤتمر مؤثرا ومعبرا فقد دعى اليه أعضاء البرلمانات العربية
والاسلامية ، ورؤساء العشائر وجهاء البلاد المحرومة من التمثيل البرلمانى
وحتى تكون قراراته معبرة عن رغبات الأمم العربية والإسلامية . ويبدو

أن علوبة أراد أن يلفت أنظار العالم العربي والإسلامي إلى القضية الفلسطينية من خلال الخطوات التدريجية التي اتخذها من أجل عقد المؤتمر ، فقام بدعوة فريق كبير من النواب والشيخوخ المصريين إلى اجتماع عقد في داره لمواصلة البحث في القضية الفلسطينية ، وانتهى الاجتماع إلى تأكيد مساندة مصر لفلسطين العربية بكل الوسائل المتاحة ، وظهر هذا التأكيد في الصحف ولدى البعثات الدبلوماسية العربية والعالمية ، بل وناشدوا ملوك الأمم العربية والإسلامية انقاذ الشعب العربي الفلسطيني .

وقد طالب علوبة الحكومة المصرية بالتعبير عن شعور الأمة المصرية لدى الجهات المختصة ، والعمل على عقد مؤتمر برلماني للبحث في القضية . وأخيرا رأى أن الحل الوحيد هو منع الهجرة الصهيونية وجعل فلسطين أمة دستورية للعرب بحيث تكون الأكثرية بنسبة السكان . وقد تألفت لجنة تنفيذية برئاسة علوبة للتمهيد لعقد المؤتمر الذي اشترك فيه ممثلون للبرلمانات العربية في مصر والعراق وسورية ولبنان وممثلو فلسطين ومنديون عن المغرب العربي واليمن ووفد عن مسلمي الهند . وانتهوا إلى قرارات تم تبليغها إلى الدول الكبرى ، أهمها بطلان وعد بلفور ، والفاء مشروع التقسيم ، ووقف الهجرة وبيع الأراضي وإنشاء حكومة دستورية ومجلس نيابي منتخب بالتمثيل النسبي ، وعقد معاهدة تحالف وصداقة مع بريطانيا ينتهي بها الانتداب . وقد انضمت عنه لجنة برئاسة محمد علي علوبة ، مهمتها السفر إلى إنجلترا لاقتناع ولاية الأمور فيها بحق عرب فلسطين ، ولكنها لم توفق في مهمتها .

وكان نشاط علوبة من أجل القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة لا يهدأ . ففي نفس العام (١٩٣٧) انتخب رئيسا لمؤتمر بلودان الذي عقد في بلودان في سوريا في الفترة ما بين ٨ و ١٠ سبتمبر ، والذي دعت إليه لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا ، واشترك فيه أعضاء من البلدان العربية من فلسطين ، شرق الأردن ، سوريا ، لبنان ، العراق ، مصر ، والحجاز ، في حين أناب عرب المغرب عنهم من يمثلهم ، لعدم سماح السلطات الفرنسية لهم بالسفر . واتخذ المؤتمر عدة قرارات قومية خاصة بفلسطين وهي اعتبار فلسطين جزءا لا يتجزأ من البلاد العربية ، ورفض التقسيم ومقاومة الدولة اليهودية ، والفاء وعد بلفور والانتداب وابدأهما بمقد معاهدة مع بريطانيا تضمن للشعب العربي في فلسطين استقلاله وسيادته ، وتأليف حكومة دستورية يكون للأقليات فيها ما للأكثرية من الحقوق والواجبات وفقا للمبادئ الدستورية

العامة ، ووقف الهجرة ومنع انتقال الأراضى من العرب الى اليهود . وقد أوضح المؤتمر أن الصداقة بين العرب وبريطانيا يمكن أن تستمر بقوة على هذا الأساس الانسانى المتين . كذلك اقترحت اللجنة المالية بالمؤتمر جمع الأموال للكفاح الفلسطينى ، وكان من أهم اقتراحات اللجنة الاقتصادية مقاطعة البضائع اليهودية ، ومقاومة من يتخلل عن أرضه من الفلسطينيين .

ومن الواضح أن علوية كان المحرك الرئيسى وراء هذه القرارات القومية المحددة التى لا تقبل أى تراجع أو تأويل ، بدليل أنها تكاد تتشابه تماما مع القرارات التى أصدرها « المؤتمر البرلمانى العالمى للبلاد العربية والإسلامية » الذى دعا علوية الى عقده فى الشهر التالى (أكتوبر ١٩٣٧) .

وفى حديث محمد على علوية لمحمود عزمى محرر « الجهاد » السياسية . فى ٦ يونيو ١٩٣٤ كان قد علق على الحرب التى نشبت بين اليمن والحجاز فى ١٥ ابريل ١٩٣٤ بعد استيلاء اليمن على عسير ونجران ، فقال ان الحرب أثارت جدلا فى مصر أدى الى ظهور أفكار قومية ، ودعت الى الاهتمام بعلاقات مصر بالبلاد العربية وذلك لمسئولياتها القومية التاريخية تجاه الاخوة المتحاربين . وأكد علوية على وحدة الأمة العربية وضرورة تحسين العلاقات بين مصر وسائر الدول العربية وخاصة السعودية . وذكر ان عواطف ابن سعود نحو المصريين عالية ، وأن انتصار وفد المؤتمر الاسلامى « لهاتين الامتين العربيتين اللتين تشتركان معنا نحن المصريين فى عنصر واحد وهو العنصر العربى وفى لغة واحدة وهى اللغة العربية وفى دين واحد هو دين أغلبية المصريين وفى آمال واحدة وهى آمال الشرقيين » .

وكان إيمان علوية بالقومية العربية قويا لدرجة أنه رأى فى كل محنة تدخلها هى جرعة جديدة لقوتها الدافعة . فمثلا كانت الحرب بين اليمن والحجاز عاملا ايجابيا أكد عروبة مصر عندما قامت بدورها العربى القومى فى الحفاظ على سلامة المنطقة العربية فى مواجهة الخطر الخارجى . والتزمق الداخلى . ولو كانت القومية العربية قومية هزيلة أو مفتعلة ، لكان من الممكن أن تتحول حرب اليمن والحجاز الى حريق يلتهم المنطقة كلها فى ظروف متفجرة بالفعل يتربص فيها الاستثمار بها داخليا وخارجيا .

ولم يكن مفهوم علوية للقومية العربية مفهوما قائما على الشعارات والمثاليات التى يصعب تطبيقها ، بل كان فكره القومى منهجيا عمليا قائما

على استقراء مكونات الواقع • فإذا كان قد نادى في « الرابطة العربية » في ١٨ مايو ١٩٣٨ بأن مصر عربية ، فإنه أيد التعاون الثقافي والاقتصادي والاجتماعي دون الوحدة السياسية التي قد تجسد معارضة بالداخل والخارج • وخير مدخل للوحدة العربية في نظره يتمثل في تعريب المناهج التربوية وتبادل الأساتذة وتسهيل السفر والتعارف الثقافي والفكري ، أما من الناحية الاقتصادية فلا بد من تخفيف الحواجز الجمركية ، كما أكد على ضرورة اعداد الشباب لفهم روح العروبة لأنهم يمثلون مستقبلها • أما من الناحية السياسية فكان يفضل استقلال كل دولة عربية لأن الوقت لم يحن بعد لمثل هذه الوحدة السياسية بكل ما تحمله من أخطار ومتناقضات قد تقضي على الوحدة الثقافية والفكرية والاقتصادية المرجوة • ولذلك رأى في الوحدة السياسية محاولة غير مجدية • ويبدو أن رؤياه السياسية كانت من البعد والعشق للدرجة أنه تنبأ في عام ١٩٣٨ بما حدث في عام ١٩٦١ عندما وقع الانفصال بين مصر وسوريا بعد الوحدة السياسية التي قامت بينهما عام ١٩٥٨ •

وفي عام ١٩٤٧ انتخب علوبة رئيساً « للاتحاد العربي » الذي أسسه ورأسه فؤاد أباطة عام ١٩٤٢ ، لكنه أثر أن يترك رئاسته لمعلوبة وأن يصبح هو رئيساً شرفياً • وبعد تأسيس جامعة الدول العربية تحول « الاتحاد العربي » الى حزب سياسي عربي شعبي • وفي عام ١٩٥٠ دعا علوبة بصفتة رئيساً له الى تأسيس « الجامعة الشعبية العربية » ودعا الى مؤتمر عام للشعوب العربية ، وقد تحول هذا المؤتمر فيما بعد الى المؤتمر العربي الشعبي العام الذي رأى أن هناك دولا لا تمثل في جامعة الدول العربية على أساس أن الجامعة جامعة حكومات بعضها خاضع للاستعمار • أما مؤتمر الشعوب العربية فيسد الفراغ الذي عجزت الجامعة عن سده وذلك بالتعبير عن التفكير الحر والآمال الحقيقية لهذه الشعوب • فقد كان هدف المؤتمر المطالبة بحريات الشعوب العربية ورفع الظلم عنها والعمل على اطلاق إمكاناتها المكبلة بالاستعمار • وهو الهدف القومي الذي نذر له محمد علي علوبة حياته وفكره وجهده من أجل مستقبل مشرق للأمة العربية •

٦١٥ - محمد عمارة (مصر)

محمد عمارة من الباحثين والمؤرخين الذين حللوا ظاهرة القومية العربية في العصر الحديث ومدى ارتباطها التاريخي العريق بجذورها التي تؤكد وجودها الفعلي ، وذلك قبل أن يتناول الدارسون والمنظرون المعاصرون بالتحليل العلمي والتنظير الفكري . وكأنه بهذا يؤكد أن كل الدراسات في مجال القومية العربية دراسات قائمة على مكونات الواقع الفكري والحضاري والاجتماعي والسياسي ، تستلهم محاولة تطويره من أجل الصالح العام للأمة العربية . وهذه الدراسات لا تحاول أن تبتكر أو تختلق شيئا من العدم كما يحاول المفرضون والمنادون بالاقليمية المحلية الضيقة أن يوحوا بعدم وجود القومية العربية كظاهرة ملموسة أثبتت فعاليتها على مر عصور التاريخ .

ولعل أكبر انجاز لمحمد عمارة في هذا المجال يتمثل في دراسته المستفيضة للدور الذي لعبته مصر في بلورة المفهوم الحديث للقومية العربية . وهذا الانجاز يتجلى في كتابه « العروبة في العصر الحديث - دراسات في القومية والأمة » الذي صدر عام ١٩٦٧ . فهو يرى أنه على الرغم من النكسة التي أصابت حركة القومية العربية في عصورها المبكرة والتي تمثلت في الحروب الصليبية ، وحكم المماليك الطويل ، وتحول التجارة العالمية عن العالم العربي الى طريق رأس الرجاء الصالح ، والاحتلال العثماني للعالم العربي ، ثم سيطرة قوى الاستعمار العالمي على مقبلمات الأمة العربية وتمزيقها اربا ، فانه على الرغم من كل هذه النكسات المتتابة لحركة القومية العربية ، فان القوى القومية الثامية والواعية لم تمت تحت

وطاة هذه الضغوط المتزايدة ، بل نمت وشرعت تقاوم حتى وصلت في مقاومتها وتمردتها وانتفاضاتها الى حد الثورة •

ويرى محمد عمارة أنه اذا القرن التاسع عشر قد شهد في بدايته هذا المستوى من التحرك ، وهذا اللون من التغير العميق الجذور في عالمنا العربي ، فان مصر ، كما هي العادة باستمرار ، كانت في مقدمة الاقطار العربية التي « جبلت » بالثورة الجديدة وبهذا النوع الجديد من انواع التغير • وكانت سرعة استيعابها لثورة القومية العربية ، نتيجة طبيعية لتاريخها القومي العربي ، وخاصة منذ أن قادت العالم العربي ضد اخطر هجومين واجهاه في العصور الوسطى ، هجوم جحافل الصليبيين ، وأرجال الزحف المغولي • منذ ذلك الوقت تحتل مصر على المسرح السياسى العربى المركز الأول ، وإبطالها الوطنيون يصبحون أبطالاً للعرب والعروبة ، ويعيشون في الضمير القومى للشعب العربى في كل مكان •

ولم تكن صور التحدى الاستعماري الغربى ، للتحولات التى أخذت مصر بها ، آتية فقط من جيوشه وأساطيله ، ولا من تهديداته وانذاراته ، وإنما أخذت تطل على انتفاضاتنا وتجربتنا ، من مناطق نفوذه ، وقلاع ، التى أقامها بمساعدة الخلافة العثمانية ، عن طريق المعاهدات التجارية والإتفاقات المالية والارتباطات الثقافية والفكرية ، وهذا السبيل الذى لا مثيل له من المنح والحقوق والامتيازات •

لقد كانت الامتيازات التى منحها الأتراك للدول الاستعمارية ، هي الجسر الذى عبر عليه الاستعمار الغربى الى أرض المنطقة العربية ، وقاتل منها حركة الجماعة العربية من أجل وحدتها ، وامتلاك ظاهرة « الأمة العربية الواحدة » • ومن هذه القلاع والحصون ، كرر مع الجماعة العربية تلك المفامرة التى خاضها ضدها فى الحروب الصليبية ، وتحويل التجارة • وإذا كان قد ساهم يومها مع المالك والأتراك فى إقامة عصر تكسة القومية العربية فى عالمنا العربى ، فلقد قام مرة ثانية بهجوم شديد ليعوق اكتمال حركة الأمة العربية وليضرب القوى الاجتماعية الجديدة. النامية ، كما حاول ضربها منذ قرون • وكان ذلك أحد التحديات الكبرى التى واجهت تجربة مصر الجديدة فى ذلك التاريخ •

وعندما نفضت مصر عن كاهلها عبء المالك والأتراك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وتخففت من آثار الاقطاع ، وأطلقت العنان للقوى الجديدة ، لم تخطئ قدماها الطريق العربى ؛ ولم تتحرك بعيدا عن الدائرة العربية ، لأنها كانت مشدودة الى هذا الطريق ، وتلك الدائرة ،

بموامل التاريخ والحضارة والمصير ، بالعوامل والسمات والخصائص القومية العربية ، التي كانت مصر قلبها النابض ، وقاعدتها الأولى ، في المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج .

ويهاجم محمد عمارة كل الدعوات التي نادت بانقطاع صلة مصر فكريا أو سياسيا بالعرب والعروبة ، على أساس أنها وحدة قائمة بذاتها ، سواء في إطار « البحر المتوسط » أو في إطار « التاريخ والحضارة الفرعونية » أو في دائرة « المصرية الحديثة » أو غير ذلك من الاطارات التي لا تتعدى بمصر حدودها الخاصة بها . هذه الدعوات التي جاءت وترعرعت بعد محاصرة الاستعمار للقوى الاجتماعية والقومية الجديدة داخل حدود مصر كإقليم ، إنما كانت التعبير الفكري والسياسي عن النمو الذاتي والحاصل ، الذي أخذت تسير فيه مصر ، مستجيبة لما فرض عليها من عوامل الحصار وظروفه .

وما تم فرضه على مصر داخل الحصار الاستعماري ، فرض بطبيعة الحال على بقية أجزاء الأمة العربية . وكانت نتيجة هذه التجزئة ذلك الازدواج الذي يعيشه العالم العربي حتى الآن : « قومية عربية » تجمع سماتها العامة وخصائصها المشتركة هذه الجماعة العربية التي تعيش على هذه الرقعة العريضة من المحيط الى الخليج ، و « أمم » متعددة تعيش داخل هذه القومية وفي حدود هذا الإطار القومي ، أو « قومية عربية » واحدة تنتظم كظاهرة موضوعية كل العرب بصفتهم جماعة واحدة لهم أرض واحدة ، ولغة واحدة ، وتكوين نفسي واحد ، وهم لا يملكون الاقتصاد المشترك والاستراتيجية الشاملة حتى الآن . وداخل إطار هذه الظاهرة الموضوعية توجد جماعات أكثر تحديدا وتمايزا ، وبينها من الروابط ما لا يوجد ، بنفس الدرجة ، بينها وبين سائر أبناء الجماعة العربية الواحدة ، وذلك مثل الجماعة التي نسميها أهل المشرق العربي ، والثانية التي نسميها أهل المغرب العربي ، والثالثة التي تقع بين المشرق والمغرب ، والمثلة في مصر والسودان .

وهذه الأمم التي تعيش في محيط القومية العربية الواحدة ، أو هذه الجماعات الضيقة التي توجد في إطار الجماعة العربية الكبيرة ، والتي كانت نتيجة نمو ذاتي وموضوعي لظروف مادية ، نمت نموًا خاصًا وتمتازًا بفعل التجزئة التي لعب الاستعمار فيها الدور الأول والهام ، هذه الأمم والجماعات هي التي تناضل اليوم من أجل الانصهار في أمة واحدة برغم كل الصعوبات والمقبات والتناقضات والنكسات التي تعترض طريق تضالها .

ويمود محمد عمارة الى مصر العربية - محور اهتماماته في كتاباته -
فيوضح أن التيار العربي الذي سرى في كيان مصر ، لم يكن قاصرا على
ذلك البناء الحضاري الذي كان أنقى بناء عربي شهده العالم العربي خلال
النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، بالنسبة
للأبنية الحضارية العربية التي شهدها المشرق العربي تحت حكم الأتراك ،
ومحاولات « التنريك » ، أو المغرب العربي تحت حكم فرنسا ، ومحاولات
« الفرنسية » التي قام بها غلاة المستعمرين الفرنسيين .

ولم يقتصر دور مصر الحضاري العربي على ما أشعه الأزهر من ثقافة
عربية ، حفظت للعروبة قلبها النابض في القاهرة ومصر ، ليواصل حمل
الرسالة الى سائر أجزاء وطنها بعد أن تنقشع من فوقها سحابة الترك
بالمشرق والفرنسيين بالمغرب ، وتعود المياه العربية الى الجريان . كما لم
يقتصر التيار العربي في مصر ، على ذلك المركز الذي اتخذته القاهرة من
الفكر العربي الحر ، والمفكرين والثوار العرب الأحرار ، والذي جعل منها
كعبة يحجون إليها ، وماوى يلجئون الى حماه ، وخليعة ثورية للفكر
العربي ، والنضال العربي يلتقي فيها ثوار المشرق والمغرب ، لتتفاعل فيها
الخبرات ، وترسم فيها المخطوط المريضة للحركات الثورية السرية والعلمية ،
التي أخذت تنموج بها أنحاء الوطن العربي الكبير .

ويؤمن محمد عمارة بأن الازدواجية التي أصابت مصر في أواخر
القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحيث جعلتها في حيرة بين
الوطنية المصرية المحلية والقومية العربية الشاملة ، هذه الازدواجية لم تؤثر
بأية حال من الأحوال على قيام مصر بدورها العربي الرائد في شتى
المجالات . بل ان المفكرين المصريين الذين نادوا بانتماء مصر التاريخي الى
الحضارة الفرعونية ، أو بانتمائها الجغرافي الى البحر المتوسط ، أو بانتمائها
الفكري الى ما سمي بالمصرية الحديثة ، هؤلاء المفكرون أنفسهم أدوا خدمات
لا تنسى للتيار العربي الحديث في مصر وفي العالم العربي .

فالمفكر المصري سلامة موسى مثلا ، كان داعية لحياء الحضارة
الفرعونية ، لكنه قدم للغة العربية خدمات كبرى بتطويعها للاستخدام
اليومي لابناء الشعب العربي ، بحيث يستطيع أن يقرأها ويقومها العربي
المتوسط الثقافة ، والمادى التعليم والمعلومات ، في كل مكان ، وأن تصبغ
لغة الصحافة وسائر وسائل الاعلام . فقد ابتكر سلامة موسى ما يمكن
تسميته بلغة العرب الواحدة الحديثة المشتركة ، وبذلك حل مشكله الجدل
المقيم بين أنصار لغة المعاجم وأنصار اللهجات العامية :

أما طه حسين الذى حمل لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، فهو أحد المفكرين العرب القلائل جدا ، الذين ساهموا مساهمة جادة وعملقة فى بعث التراث العربى من مرقدته ، وتقديمه هذا التراث الى الانسان العربى الحديث فى ثوب جديد ، لا ترفضه العقول الحديثة ، ولا تأبى الاقبال عليه النفوس المجلة الضيقة بأساليب بحث القدماء وصياغاتهم وطرقهم .

أما الصحافة العربية التى نشأت بالقاهرة خلال هذا العصر ، والتى ساهمت فى انشائها وتدعيمها وتطويرها أعداد كبيرة من الأدباء والمفكرين من مختلف أجزاء الوطن العربى الكبير ، كانت هى الأخرى نموذجا للوجه العربى المشرق لمصر ، والتيار العربى الذى قاوم النزعات الاقليمية التى عاشت على ضفاف النيل .

ويؤكد محمد عمارة أن الضعف الذى أصاب السياسة المصرية الرسمية فى موضوع العروبة - وخاصة فى سنوات الكفاح ضد الاستعمار البريطانى - من الخطأ أن يتخذ هذا الضعف دليلا أو مقياسا لضعف تيار العروبة فى أعماق الشعب المصرى ، والحياة المصرية ، والتكوين النفسى للمصريين ، ودليلا على الخط من شأن الأفكار العربية التى تأثر بها ، وعاش فيها المصريون .

فقد فشلت كل الضغوط والصراعات المتتابة والمتزايدة فى إطفاء شعلة العروبة فى قلب مصر ، بل ظلت هذه الشعلة موقدة ، وبرهن استمرار اشتعالها طوال نحو قرن من الزمان ، على أن مصر لا تزال ، كما كانت منذ العهد الفاطمى ، القلب النابض للعالم العربى ، لأنها تملك القوة البشرية والحضارية الأكثر قدرة على ممارسة هذا الدور على نطاق العالم العربى الكبير .

٦٦ - أحمد سويلم العمرى (مصر)

يشتمل الانجاز الذى قام به أحمد سويلم العمرى فى مجال القومية العربية ، فى تتبعه التحليل والأكاديمى للتطورات التاريخية والحضارية والسياسية التى مرت بها عروبة مصر منذ انشائها تحت لواء الحضارة الإسلامية . وفى كتابه الموسوعى « أصول النظم السياسية المقارنة » ، ١٩٧٦ - يوضح أن الروح المصرية - بكل ذاتيتها الخاصة - لم تتعارض على الإطلاق مع روح الحضارة العربية على توالى العصور ، بل تسربت بها ثم تمثلت فى الحياة العملية بلا أية تناقضات أو ثغرات أو حساسيات .

ويرى سويلم العمرى أن الطبيعة الزراعية الهادئة المستقرة التى تميزت بها الحياة المصرية على مر العصور ، منتجها قدرة فائقة على احتواء موجات المد الحضارى القادمة من الخارج ، ولغظ كل التيارات التدميرية التى سرعان ما تنحسر عند شواطئها فقد ظل المصرى يلجأ فى سبيل العيش إلى الزراعة وبذر الحب وانتظار المحصول والثمار من الرب ، مع اعتدال المناخ وانسياب المياه وصفاء الجو ورقة الهواء . فقد علمت الطبيعة الحانية المصرى أن يكون صديقا للحياة : لكن مع بساطة الحياة المصرية ، كان يتعين على المصرى العمل لتخرج الأرض له رزقه ، كما يتعين لضمان نجاح عمله أن ينظمه وأن يكون حاكم يامر ومحكوم يطيع ، وأن يكون هناك تنظيم قوى الأسس لتوفير الغذاء واستتباب الأمن وضمان نظام يقوم على تحديد منطلقات الحاكم وحقوق المحكوم .

وطالما أن جوهر الحضارة العربية والإسلامية قائم على هذا التحديد حفاظا لحقوق الإنسان - سواء كان حاكما أو محكوما - فقد كان من الطبيعى

أن يتطبع الشعب المصرى بالعادات والتقاليد الأسرية العربية ، وأن يتشرب مقومات الحضارة الإسلامية التى تهدف الى تنظيم الحياة الاجتماعية للفرد والأسرة والجماعة ، وتحتوى على قواعد سياسية أساسية تشمل الديمقراطية والمساواة والسماحة والعدل والعدالة الاجتماعية وهذه القيم الحضارية تشكل دعائم الاستقرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحتاج اليه المصرى فى ممارسة حياته الهادئة البعيدة عن الانقلابات المفاجئة والهزات العنيفة .

وسارت النظم السياسية لمصر الحديثة وفق تطور عالم اليوم وتغير أوضاع السياسة ، ولم يؤثر حكم المماليك ثم الفتح العثمانى فى الصفات العربية التى رسخت فى مصر ، ولم ينالا من روح الشعب ولغته العربية فظلت البلاد بما فى ذلك أطراف الدولة العثمانية العربية التى حكمها السلاطين العثمانيون عربية الطالع . ثم جاء الاستعمار البريطانى فشغل مصر عن الروابط العربية بسبب انهماك المصريين فى الكفاح ضده بطريقة أو بأخرى . لكن بقيام ثورة ١٩٥٢ وبتخلص مصر من الاستعمار البريطانى ، استردت البلاد طابعها العربى الأصيل . بل ان نجاح مصر فى صد العدوان الثلاثى الذى وقع عليها من انجلترا وفرنسا واسرائيل فى عام ١٩٥٦ ، كان بمثابة انتصار للقومية العربية على حد قول جمال عبد الناصر فى خطاب له فى بورسعيد فى ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ . قال :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة فى معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم فى معركة بورسعيد . فى كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفى كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز فى بورسعيد وحدهم مهددين بالفدائيين وبحرب العصابات فى داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة فى كل مكان فى الوطن العربى ، فانتصرت القومية العربية وكانت بورسعيد أول انتصار حقيقى للقومية العربية » .

وكانت الدساتير المصرية المتتابة بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ قد بدأت تنص على انتماء مصر العربى ، كما تأكد هذا الاتجاه فى موائيق الثورة مثل الميثاق القومى للقوى الشعبية (١٩٦٢) ثم بيان ٣٠ مارس (١٩٦٨) ثم « ورقة أكتوبر » (١٩٧٤) . وهذا الانتماء لا ينهض على العاطفة الوجدانية الحماسية فحسب ، بل يعتمد أساسا على وحدة التاريخ

والنضال والمصير . لذلك نص دستور مصر سنة ١٩٧١ - والذي يعد بلورة للدساتير المؤقتة السابقة - على التمسك المصيري بالعروبة ووحدةها التي لم تتناساها الثورة في أى وقت من الأوقات . فقد نص الدستور على أن « الشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة » . واهتم الدستور بالقومات الأساسية فى عالمنا العربى الذى يجب أن يحرص على التقاليد الانسانية والحضارية الرفيعة التى اشتهر بها العرب على مر العصور ، فهى خير حافظ لكيان الوطن وتراثه المتمثل فى لغته وثقافته .

ويرى أحمد سويلم العمرى أن دستور سنة ١٩٧١ لجمهورية مصر العربية هو دستور الاستقرار بعد أن مرت مصر من وقت قيام ثورة ١٩٥٢ فى أعاصير تبعاً لبذل المسئولين الجهد فى بناء مجتمع جديد بنظمه ومؤسساته فدخلت مصر فى دوامة التجارب ، وكانت دساتير البلاد مؤقتة وغير مستقرة وتغير اسم مصر الى الجمهورية العربية المتحدة استعداداً للوحدة العربية ، وقامت محاولات غير مجدية فى هذا الصدد ، غير أنها لم تنل من عراقه البلاد ، ولم يفتّر حماس مصر للعروبة على الرغم من كل المظاهر المتعددة المثيرة لروح اليأس والاحباط .

وبصرف النظر عن عدم الجدوى فى مثل هذه المحاولات ، إلا أنها تدل على أنها نتيجة مباشرة للخلافات والتناقضات بين الحكومات العربية . أما أبناء الشعب العربى - من الخليج الى المحيط - فلا يمكن أن تحدث بينهم مثل هذه الخلافات والتناقضات ، ذلك أن الانسان العربى يدرك أن مصيره واحد مهما اختلف مكانه بين بقاع العالم العربى المترامية . لذلك يرى العمرى أنه من المفيد دراسة مثل هذه المحاولات غير المجدية لوضع اليد العربية على مكن الداء فى محاولة للبحث عن الدواء العلى الناجع . من هنا كان دراسة العمرى لدستور اتحاد الجمهوريات العربية الذى صدر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وهى الدراسة التى سنتعرض لها الآن بالتفصيل .

كان من الطبيعى أن يصدر دستور اتحاد الجمهوريات العربية فى سبتمبر ١٩٧١ متمشياً على ما درجت عليه الثورة وما جاء فى دساتيرها المتعاقبة فى التمسك بالوحدة العربية . وبصرف النظر عن النتائج السلبية التى بلغها هذا الاتحاد ، بل والتى بلغت حد القطيعة ، إلا أنه لا يزال يشكل درساً من الدروس المستفادة على طريق القومية العربية بكل الإيجابيات التى تدفعها ، وبكل السلبيات التى تعتورها .

قام اتحاد الجمهوريات العربية مكونا من مصر وليبيا وسوريا في سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وله طابع ذاتي فهو ليس بالنظام التعاظمى الذى يكون فيه الاتحاد فضفاضا ، وليس بالنظام الاتحادى الذى يقضى فيه على شخصية كل دولة وتصبح مجرد ولاية . بل هو نظام برلمانى اتحادى مع جواز قيام برلمانات محلية لكل ولاية . ويتمشى هذا الاتحاد مع وضع العالم العربى ونظامه الاجتماعى الممثل لقوميته العربية ، ولرغبته فى العيش والتعاون المشترك بين الشعوب العربية المختلفة فى منطقة الشرق الأوسط . والمفروض فى هذا الاتحاد أنه نجم عن التقاء الثورات الثلاث فى مصر وسوريا وليبيا فى مثل وسلوك وآمال مشتركة ، وتلبية لرغبة الجماهير النضالية لتدعيم الجبهة العربية ، وتأكيدا وامتدادا لتراطبتى الدول العربية فيما بعد ، واستجابة للرغبة الجماعية فى العيش المشترك مع تحقيق الهدف الأساسى من الثورة العربية التقدمية ، وهى إقامة المجتمع العربى الموحد .

ويتكون دستور الاتحاد من ٧٢ مادة ، ومن أبرز مواده اعتبار أن الاتحاد جزء من الأمة العربية وذلك لفتح الباب لسياسة الاتحاد توطئة لانضمام دول عربية جديدة إليه ، ووكل الدستور الى قانون يصدر فيما بعد تنظيم جنسية موحدة للاتحاد ، كما ضمن المبادئ الأساسية فى الحريات وهى المساواة للمواطنين أمام القانون وحرية التقاضى والتنقل وحظر الإبعاد عن الوطن وحرية الاعتقاد وحرية الرأى والصحافة والاجتماع ، وضمن حرية الملكية الخاصة ، ونص على حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعى ومنح فرص متكافئة للمواطنين ، كما اهتم بالرعاية الصحية .

وحددت المادة ١٤ من الدستور اختصاصات الاتحاد وتتلخص فى توحيد وتنسيق السياسة الخارجية ومسائل السلم والحرب والتمثيل الدبلوماسى والقنصرى وإبرام المعاهدات والاتفاقات ، وفى تنظيم الدفاع عن الوطن والقيادة العسكرية وحماية الأمن القومى ، وتنسيق خطط التنمية الاقتصادية ، وتبادل السلع والخدمات ورؤوس الأموال بين الدول الأعضاء ، والسعى فى توحيد النظم والسياسات الاقتصادية والمالية ، ورسم سياسة منسقة بينها فى مجال التربية والتعليم والثقافة ، والعمل على تنسيق التشريعات وتوحيدها .

وجاء فى الأحكام العامة لدستور الاتحاد ما يؤكد المحافظة على ذاتية كل عضو فيه ، فذكرت المادة (٦٣) « تكون القيادة العامة للقوات المسلحة

فى كل من الجمهوريات الأعضاء لرئيس الجمهورية أو من تحدده النظم المعمول بها فى كل منها ، وينص على أن لكل عضو جيشه ودفاعه المستقل مما يبقى على كيانه كدولة قائمة بذاتها فى الميدان الدولى ويجعل النظام بين التعاهدى والاتحادى كخطوة أولى لاعداد العدة للسير قدما نحو اقامة وحدة مستقبلية تذوب فيها ذاتية الدول العربية فى البوتقة العربية .

وتقول المادة ٦٢ فى صدد تكوين جبهة سياسية من الأعضاء لتوحيد سياساتها لتوطيد أسس الديمقراطية وأساليب العمل بين شعوبها ، والتمشى نحو حركة عربية موحدة ، ان الوضع يبقى مستقلا فى كل دولة من الدول الأعضاء فى القيادة السياسية بحيث تنص المادة « ٠٠٠ » الى أن يتحقق ذلك تكون القيادة السياسية فى الجمهورية هى وحدها المسئولة عن تنظيم ممارسة النشاط السياسى داخل الجمهورية » .

وكان الاصرار على وضع الاتحاد بين النظام التعاهدى والنظام الاتحادى نتيجة للدروس المستفادة من تجارب الشعب العربى السابقة فى مجال الوحدة . فهناك دول عربية لكل منها جنسيتها وشخصيتها الدولية وطبائع أهلها ومشكلاتها الاقليمية مما يوجهها نحو سلوك معين يتصف بمنطقها ، وتنبعث صفاتها الثانوية من اقليمها ومناخها وتربتها وحاجات أهلها الاقتصادية ومستواهم الثقافى ودرجة تعليمهم ومدى علاقاتهم بالخارج دون أن يضعف هذا من عروبتهم ومن رغبتهم فى الاتحاد . وهناك الصفة الواحدة لمجموع الأقطار العربية ، وروحها الواحدة القائمة على التعاطف والتآزر ، والتي تدفعها الى أن يشد بعضها أزر بعض ، وأن تتكاتف فى وجه المشكلات والملمات .

وهكذا نرى جنسية صغرى هى جنسية الدولة الحديثة وأخرى كبرى هى الروح العربية التى تضم الى أعطافها شتى الأقطار العربية وتكون منها اتحادا بآماله وآلامه وبانتصاراته وفوزه وبأساسه وخيبة أمله ، وبطلعه الى مستقبل أفضل وإلى عالم عربى أسعد . وهذه الصفات التى تنم عن الرغبة فى العيش المشترك فى إطار يطمئن الشعب العربى اليه ، تشكل الخطوة الأولى الضرورية فى الطريق الطويل الشاق المؤدى الى الوحدة العربية المنشودة .

وإذا دل هذا على شيء ، فانه يدل على أن فلسفات الوحدة العربية ونظريات القومية العربية متبلورة تماما على المستوى الفكرى ، فهى تدرك كل أبعاد المرحلة التاريخية التى تمر بها ، لذلك فان المأساة العربية تكمن

فقط في أساليب التطبيق الحاضرة للنوايا الخفية للمسئولين ، والتي قد لا تتماشى مع التطلعات القومية الشاملة للشعب العربي . وإذا شئنا مواجهة الحقيقة بكل بشاعتها والواقع بكل مرارته فأننا نقول انه بدون وسائل التطبيق الفعالة القائمة على حسن النوايا الخالصة ، فان القومية العربية ستظل حبيسة متحف النظريات التي وضعها التاريخ على الرف .

٦٧ - عودة بطرس عودة (فلسطين)

تمثلت انجازات المفكر الفلسطيني عودة بطرس عودة في مجال الفكر القومي العربي من خلال دراساته التحليلية التي دارت حول القضية الفلسطينية باعتبارها جوهر الصراع العربي - الاسرائيلي ، واولى قضايا القومية العربية وأشدها إلحاحا . فقد كانت باكورة مؤلفات عودة بطرس عودة كتاب « مصرع فلسطين » الذي أصدره في القدس بعد عامين ونصف من حلول المأساة عام ١٩٤٨ . كذلك بعد مرور المدة نفسها في أعقاب كارثة يونيو ١٩٦٧ وضع عودة كتابه « القضية الفلسطينية في الواقع العربي » الذي أصدره في القاهرة عام ١٩٧٠ . ويبدو أن عودة لا ينتمى الى الكتاب الذين يؤلفون نتيجة لانفعالهم الفوري بالموقف الراهن ، بل ينتظر حتى تتجمع العوامل الموضوعية التي يقيم عليها تحليله العلمي المجرد ومفهومه الاستراتيجي الشامل الذي يؤكد أن النضال من أجل تغيير الواقع العربي المجزأ ، الاقليمي ، المتخلف وإقامة الوحدة التقدمية على أنقاضه هو النضال الجاد الصادق من أجل تحرير فلسطين . فهذا الواقع الذي شجع الاستعمار ومكن الامبريالية والصهيونية من صنع وتطوير القضية الفلسطينية ، وتجسيد وزيادة الخطر الصهيوني ، لذلك يتحمل هذا الواقع المسؤولية الأولى في كل ما أصاب الأمة العربية وما يمكن أن يصيبها في حالة استمراره . وانه ما لم تنتصر هذه الأمة على واقعها فانها لن تنتصر على عدوها ، ويصبح هدف التحرير الشامل عندئذ أممية عزيزة المثال .

ويؤكد عودة أن الأمة العربية لا تنقصها الامكانيات ، ولا الأموال ، ولا الخبرات الفنية ، انما الذي ينقصها هو أن تعرف كيف تستفيد من هذه الامكانيات والأموال والخبرات في بناء القوة الذاتية التي لن ينفع

سواها في مواجهة العدوان • ويدل قانون التاريخ على أن قوة الأمم تتمثل في قواتها الذاتية وليس بالاعتماد على قوة الآخرين حتى لو كانوا أصدقاء • وما لدى الأمة العربية من امكانات استراتيجية وبشرية وجغرافية يجعلها قادرة على بناء مثل هذه القوة وشق طريقها لتأخذ مكانا متقدما في المجتمع الدولي •

وإذا كنا نعيش عصر الفضساء فيجب ألا نمنى أنفسنا بالمعجزات الغيبية ، فقد ثبت أن الواقع العربي المجزأ الاقليمي المتخلف عجز عجزا تاما عن الاستفادة من الامكانات العربية ، وأن كافة الصيغ والتجارب والمحاولات ، ابتداء من صنيعة الجامعة العربية الى صيغة مؤتمرات القمة ، التي بذلت لتوحيد الجهد العربي والاستفادة بالتالي من الامكانات العربية، لم تحقق شيئا بالقياس الى ما لدى الأمة العربية من امكانات ، ثم بالقياس الى مدى الأخطار والتحديات المتمثلة في الوجود الصهيوني ومدى ما هو مطلوب من الأمة العربية لمواجهة هذه الأخطار والتحديات وهزيمتها •

ولعل الذين خاضوا تجربة العمل الفدائي الفلسطيني تحت شعار « الارتفاع فوق الخلافات العربية » بما يعنيه ذلك من قبول بالواقع العربي ، يدركون الآن أنه لا يمكن ضمان سلامة العمل الفلسطيني واستمراره الا اذا توفر شرط أساسي هو : أن تكون هناك حكومات مدركة لأبعاد الخطر الامبريالي الصهيوني ، ومؤمنة بالكفاح المتواصل سبيلا للتحرير ، وقادرة على تحمل كافة النتائج التي تترتب على الاستمرار في الكفاح المسلح والعمل الفدائي الذي يمكن تحويله الى حرب استنزاف بعيدة المدى لا يقوى العدو الصهيوني على تحمل تبعاتها ونتائجها ، وإذا ما توفرت مثل هذه الحكومات المنحرة فان مقياس تحررها هو مقدار اتجاهها نحو الوحدة •

ويوضح عودة أن مستقبل العمل الفلسطيني لا يمكن أن ينهض على النوايا الحسنة أو التحليلات الغيبية • وخاصة أن هناك من الحكومات العربية ما ينهض أساسا على الطبيعة المزقة للواقع العربي ، ولذلك لا تضع مثل هذه الحكومات كل امكاناتها في المعركة • بل والأخطر من ذلك ، أن هناك حكومات عربية حاولت ولا تزال ، طعن العمل الفلسطيني مما جعل المنظمات الفدائية تنسفل في تأمين ظهرها من ضربات الغدر والخيانة • ومع ذلك استطاع العمل الفدائي أحداث تغييرات جوهرية في رؤية الرأي العام العالمي للقضية الفلسطينية ، فلم يعد ينظر اليها على أنها قضية لاجئين في الأمم المتحدة ينشدون احسان المجتمع الدولي ، وإنما غدت أمام الرأي العام العالمي على حقيقتها ، قضية تحريرية صاحبها الشعب

العربي الفلسطيني . ومما لا شك فيه أن أهمية العمل الفدائي الفلسطيني سوف تبقى متشعبة في قلبه على الاستمرار . وإذا كانت وحدة العمل الفلسطيني إحدى الضرورات التي يفكر فيها هذا العمل ، فإن ما هو أهم من ذلك يتمثل في الواقع العربي . ذلك أن هذا الواقع يحكم واقع الشعب الفلسطيني من جهة ، وطبيعة القضية الفلسطينية من جهة أخرى ، ينعكس على العمل الفدائي وكافة أوجه العمل الفلسطيني . ومن هنا تأتي قضية الوحدة العربية القادرة على حماية هذا العمل ، وحماية الكيان الفلسطيني حتى يستعيد أرضه وحقوقه .

وإذا حاولنا الوصول إلى جذور القضية الفلسطينية فسنجد أنها ليست من نوع المشاكل التي عرفتها شعوب العالم . فهي نوع آخر لا مثيل له . وظهور هذا النوع ليس طبيعياً لأنه لم ينشأ عن التناقضات التقليدية المعروفة في حركة التاريخ ، إنما هو ظهور مصطنع افتعلته الرأسمالية العالمية والامبريالية والاستعمار . ولذلك ارتبط خلق المشكلة تاريخياً بالاحتلال البريطاني الاستعماري لفلسطين ، وبالصهيونية العالمية التي كانت تتطلع إلى فلسطين لانتهاؤها كما تؤكد الوثائق التاريخية . والتقت بمصالح الصهيونية بالاستعمار الذي كان يتطلع إلى إقامة مثل هذا الكيان الصهيوني العدواني في قلب الوطن العربي ما بين البحرين الأبيض المتوسط والأحمر ليكون قاعدة يتخذها ثنائين مواصلاته وحماية ابتكاراته الرأسمالية في الهند والشرق الأقصى بشكل خاص وفي إفريقيا وآسيا بشكل عام .

وبعد استعراض مفصل لجميع جوانب القضية وتحليل أبعادها الموضوعية تاريخياً وسياسياً واقتصادياً وحضارياً واجتماعياً وثقافياً ، يؤكد عودة أن التناقض بين إرادة الأمة العربية وإرادة العدوان الصهيوني لا يزال على ما هو عليه منذ أن بدأ الغزو الصهيوني بحماية الاستعمار العالمي . ويتمثل هذا التناقض في أن الأمة العربية ترفض زرع الكيان الصهيوني وترسيخه في المنطقة ، في حين تريد القوى الامبريالية الصهيونية إرغام الأمة العربية على قبول هذا الكيان العدواني حتى ينحصر في عظامها بعد ذلك كالسوس . ولن يتغير موقف العدو الصهيوني إلا إذا تغير الواقع العربي تغيراً جذرياً وتقدمياً ، يضع الأطماع الدولية والاحتكارات الامبريالية في الوطن العربي تحت التهديد المستمر في دائرته الخطر المباشر ، بحيث يدرك أن احتكارات والاطماع أن الخطر الصهيوني أصبح سلاجاً متخلفاً لم يعد يجدى في محاربة الأمة العربية ، وفي منع تغير الواقع العربي ، وفي حماية الاحتكارات الامبريالية .

ويرى عودة أن حدة المأساة الفلسطينية بصفة خاصة والعربية بصفة عامة تتجلى على المستويين الداخلي والخارجي ، أو القومي والعالمي على حد سواء . أنه لولا القوى الاستعمارية والامبريالية ، ولولا الواقع العربي ، لما تمكنت الصهيونية من الوصول الى فلسطين واقامة الدولة الصهيونية فيها ، بل ولما تمكنت هذه الدولة من أن تمارس سياسة العدوان والاحتلال والتوسع ، بل ولما تمكنت من أن تضمن لنفسها البقاء حتى الآن في هذا المحيط العربي الشاسع . ولذلك ليس أمام الأمة العربية غير الاعتماد على ذاتها في الدرجة الأولى ، ومواصلة النضال نحو تصفية الكيان العنصري في فلسطين . فالقومية العربية يحكم اتجاهها الحضاري والانساني لا تدعو لتصفية اليهود ، لأن الأمة العربية لا تعادي الانسان اليهودي ولا الدين اليهودي ، وانما تعادي الاغتنصاب والعنصرية والعدوان المتمثل في الحركة الصهيونية والعالمية .

ولابد من التنويه هنا بأن جميع المؤتمرات الوطنية الفلسطينية التي انعقدت منذ عام ١٩١٩ حتى الآن لم تتخذ أى قرار موجه ضد الانسان اليهودي أو الدين اليهودي ، وإذا كانت قد صدرت من بعض القادة الفلسطينيين تصريحات غير مسؤولة تدعو الى قذف اليهود في البحر ، فإن هناك تصريحات كثيرة من قادة الحركة الصهيونية تدعو الى قذف العرب الى الصحراء . وبصرف النظر عن هذه الأقوال الحمقاء التي تطلق على عواصمها للاثارة والاستهلاك المؤقت فإن مقياس القوة الحقيقية يتأثر الى حد كبير بواقع الشعب هدف العدوان أكثر مما يتأثر بالتفوق العسكري الذي يمتلكه المعتدى . وقد برزت لنا هذه الحقيقة بوضوح تام في عصرنا الذي خاضت فيه الشعوب معارك بطولية ضد قوى الاستعمار . ولعل فيتنام كانت أوضح مثال على هذه الظاهرة حين قذفت الولايات المتحدة الأمريكية الى الميدان ضد الشعب الفيتنامي بأكثر من نصف مليون جندي ، الى جانب ما يقرب من ربع مليون جندي من الدول التابعة مثل كوريا الجنوبية والفلبين وتايلاند ونيوزيلندا وأستراليا ، بالإضافة الى حوالي نصف مليون جندي فيتنامي جنوبي . أى أن أمريكا حاربت الشعب الفيتنامي ، الفقير المتخلف ، بأكثر من مليون وربع جندي واعتمادا على سيطرتها التامة وتفوقها الساحق جوا وبحرا . ومع ذلك فإنها عجزت تماما عن احراز النصر ورغم أنها قامت بتدمير المدن والقرى والمنشآت الحيوية الفيتنامية الشمالية ، وفي النهاية انسحبت تماما بعد أن أحدثت الحرب شروخا خطيرة في بناء المجتمع الأمريكي ذاته .

إن أهم ما يجب أن نستفيد من قانون التاريخ أن الأقدر على الاستمرار في الحرب هو الذي يكسب الحرب . فالمانيا في الحربين

العالميتين ، الأولى والثانية ، كانت تكسب جميع الجولات الأولى ، ولكنها كانت تخسر الحرب في النهاية لأنها لم تكن الأقدر على الاستمرار فيها .
ومما لا شك فيه أن الأمة العربية هي الأقدر على الاستمرار إذا ما أحسنت استغلال طاقاتها وامكاناتها المتعددة . وهي طاقات وامكانات ليست عسكرية فحسب ، بل اقتصادية وسياسية وحضارية وثقافية أيضا ، يكفي أن الأمة العربية تتمتع بأهم موقع جغرافي استراتيجي في العالم ، بالإضافة الى احتوائه على أكبر نسبة من احتياطي البترول في العالم .
وهي نفس الأمة التي كسبت من قبل الحروب الصليبية التي استمرت مائتي عام .

وطالما أننا نملك القوة الذاتية الجبارة التي لم نحسن استغلالها حتى الآن ، بل التي لم نستغلها على الإطلاق ، فلا بد أن نواجه أنفسنا بالخطأ الذي كنا واقعين فيه ولا نزال ، وهو أننا اعتدنا على تحميل الولايات المتحدة الأمريكية وقبلها بريطانيا ، مسئولية كل ما تطورت اليه القضية الفلسطينية ، ومما أصاب الأمة العربية من نكبات ونكسات وهزائم . واعتدنا كذلك ، عندما لم يكن الحديث الصريح ممكنا « حرصا على العلاقات الودية مع بريطانيا أو أمريكا » على تحميل هذه المسئولية للاستعمار والامبريالية . ولذلك فإن أخطر ما تواجهه القضايا المصيرية للأمة العربية أننا تعودنا البحث عن مشجب خارجي لنعلق عليه أخطأنا الداخلية . صحيح أن كل ما تحقق للحركة الصهيونية العالمية كان في حقيقته ثمرة الزواج الآثم بين الاستعمار والامبريالية وبين الصهيونية ، ومع ذلك فهناك مسئولية الواقع العربي التي لم نعتد حتى الآن على مواجهتها الشجاعة اللازمة .

إن هذا الواقع يتحمل المسئولية الأولى والكبرى في نجاح المخططات الاستعمارية والامبريالية الصهيونية منذ بداية القضية الفلسطينية حتى يومنا هذا ، ذلك أن هذه المخططات من الأمور البدئية التي تجسد تطلعات هذه القوى تجاه الوطن العربي . ولكننا ننسى أن مصر هذه المخططات والتطلعات يتقرر في ضوء الواقع العربي ذاته . فإذا كان هذا الواقع ضعيفا فانه بالضرورة لا يقوى على مواجهتها ، فيسهل تحقيقها ، وهذا ما حدث . أما إذا كان الواقع قويا فانه يتصدى لها ويحبطها ، وهذا ما تتلخس اليه الأمة العربية بجماهرها التي لم تضع أقدامها بعد على طريق الوحدة والقوة الذاتية نتيجة للتمزق السياسي والإقليمي الذي تعاني منه الأمة داخليا وخارجيا .

وتؤكد لنا حركة التاريخ في مسيرته الطويلة أن هناك باستمرار
دولا عدوانية وشعوبا معتدى عليها ، وأن الوطن العربي كان ولا يزال
هدفا رئيسيا لهذه النول العدوانية لما يتمتع به من مميزات استراتيجية ،
وأن القوة هي التي قررت في الماضي وتقرر في الحاضر والمستقبل ، مصير
أي صراع بين المعتدى والمعتدى عليه . والأمة العربية لا تنقصها القوة
بأشكالها المتعددة ، وإنما ينقصها توظيفها كاملا في الزمان والمكان
المناسب . فإذا فشلت في هذه المهمة المصرية - كما فشلت من قبل -
فلن تلوم إلا نفسها لأننا في عالم لا يعترف إلا بوجود الأقوياء .

٢. عبد الكريم غلاب (المغرب)

يتميز الإنتاج الفكري لعبد الكريم غلاب في مجال دراسات القومية العربية بالتنوع والخصوبة . فهو يتناول الجانب السياسي لها من خلال دراساته للرواد والزعماء الذين أرسوا تقاليدها المبكرة كما نجد في كتابه « ملاحم من شخصية علال الفاسي » عام ١٩٧٤ ، كما يحلل البعد الثقافي والفكري والأدبي واللغوي لها من خلال كتاباته عن الأدباء والمفكرين والشعراء العرب المعاصرين من الخليج الى المحيط كما نجد في كتابه « مع الأدب والأدباء » ١٩٧٤ . كذلك جرب عبد الكريم غلاب فن الرواية فكتب في عام ١٩٦٦ رواية « دفنا الماضي » التي يبلور فيها فضال الانسان العربي في المغرب في سبيل الحرية والاستقلال والتحرر الاجتماعي والفكري .

يتبلور الفكر القومي عند عبد الكريم غلاب من خلال دراسته لفكر علال الفاسي وكفاحه ، فقد كان تلميذا لفكره ورفيقا لكفاحه الخصب الطويل العريض من أجل المغرب والأمة العربية جمعاء . من هنا كان إيمان عبد الكريم غلاب بأن النضال والجهاد والتضحية والممارسة الدائبة عمل إيجابي . والعمل الإيجابي في حاجة الى حافز ليمده بالقوة ، وليس أصعب من الانطلاق والحركة ان لم تكن هناك قوة دافعة تخرجها من عالم القوة الى عالم الفعل .

ويفرق غلاب بين نوعين من الطموح المرتبط بالزعامة القومية : الطموح الأھوج الذي لا يقيم وزنا للمعطيات الفكرية والشخصية لصاحبها، ولا للأهداف التي يريد أن يحققها لمصلحة بلاده ، والذي يقوم على أساس الأنانية وحس الذات ، واعتبار الهدف هو ذات الشخص الطموح . انه طموح ينتهي بصاحبه الى الفشل ، أو الى تحقيق أهداف صغيرة لا تعدو

أن تكون لذات فانية لا اشعاع لها على الوطن ومصلحته . وطموح كهذا لا يمكن أن يؤهل الشخص الى الزعامة القومية أو الوطنية أو السياسية أو الفكرية .

والنوع الثاني : الطموح المتعقل الذى يستمد كيانه من واقع الشخص الطموح وقدرته الفكرية واهتماماته القومية والسياسية ، والأهداف التى يريد تحقيقها لبلاده ، على أن تكون هذه الأهداف مما يحقق مصلحة الوطن والأمة العربية جمعاء . وطموح كهذا يستمد كيانه من الشخص الطموح ومقوماته الفكرية والقيادية . لذلك نرى أن الطموح القومى هو الذى صنع كل نقاط التحول فى تاريخ البشرية ، أما الطموح الشخصى الذاتى الأنانى فيعود بالوبال على صاحبه وعلى قومه وأمتة فى الوقت ذاته .

ويؤمن عبد الكريم غلاب بأن الحياة تقاس قيمتها بالعمل الإيجابى المثمر ، ولذلك فإن عمل القادة القوميين صورة من أفكارهم ، بل هو الذى يترجم أفكارهم ليعطى صورة عن حياتهم . والزعيم القومى الحق يجعل من عمله وإنجازاته تجسيدا حيا للأفكار الكبيرة التى يحملها ويناضل فى سبيلها ، بحيث لا يفترق عنده التفكير للفكرة عن بلورتها وتشخيصها والعمل لها الى أن تنجح وتتحقق . فهو يسعى جاهدا لى يغير مجرى حياة الناس بحيث يعيد تشكيل حياتهم وعصرهم ، ويحول مجرى تاريخهم بتأثيره العملى . وما ذلك الا لأنه يحمل رسالة تجعله يابى تماما على نفسه أن ينضم لهؤلاء الذين يعيشون ويموتون دون أن يتصرفوا فى حياتهم ، لأن الحياة تنصرف فيهم فتسير بهم حيث يدرون ولا يدرون . ومن ثم تجدهم على هامش الحياة قد تسير بهم أو بدونهم دون أن تضيف شيئا أو تخسر . أما مكان الزعيم القومى فى قلب الحياة لنايضى . انه المكان الاثير الذى يساعده على التفكير والكتابة والنضال وقيادة الحركة القومية والايديولوجية ، بحيث لا يتوقف فى الطريق أو ينحرف عنه أو يعجز عن الوصول الى أهدافه القومية التى حملها فى بداية مسيرته .

ويرى غلاب أن الحرية لا تنفصل عن الفكر ، اذ أن الاثنين وجهان لعملة واحدة . فعندما يعيش الفكر المتحرر بين مختلف القيود التى تمنع هذا التحرر من الانطلاق ، تنبت أصول الثورة الفكرية فى هذا الفكر لاجتثاث القيود المانعة والانطلاق الى عالم الحرية والابداع والانتعاش والإنجاز . واذا امتلك الانسان حريته الفكرية فلا بد أن يصبح مستغولا عن اختياراته . فالحرية مسئولية لأنها تقضى على كل الأعذار والحجج التى قد يتذرع بها الانسان اذا ما أخفق فى تحقيق هدف قومى كان من

الممكن أن ينجح في تحقيقه • لذلك يتحتم على الزعيم القومى ألا يتحمل ما يتحمل من المسؤولية الا وهو عازم على القيام بها • وخاصة أن المسؤولية التى يتحملها ذاتيا أعظم من المسؤولية التى يحملها له الآخرون ، لأنها تعتمد على المبادرة والابتكار أكثر مما تعتمد على التنفيذ والانقياد •

ومن صفات الزعيم القومى الاستقلال فى الرأى دون التعصب له • فالاستقلال فى الرأى يعنى أن القائد المفكر يجهد نفسه فى استخلاص رأى خاص به يمتنقه بعد اجهاد ومجاهدة • ولذلك فهو لا يتخل عنه بسهولة الا اذا أقنعتة الحجة ، وأدرك أن رأيا آخر أصبح أكثر اقناعا واتساقا ، عندئذ يمكنه التخل عن رأيه لصالح الرأى الآخر • أما التعصب فى الرأى وللرأى فيعنى أن القائد أو الزعيم يتخذ وجهة نظر وقد لا تكون من مبتكراته ثم يتعصب لها فلا يتخل عنها ولو تبين خطأها • هكذا يبدو الفرق بين المفهومين كبيرا ، ويزداد كبيرا عندما يكون المستقل فى الرأى يستهدف مصلحة عليا ، والمتعصب للرأى لا يستهدف الا الغلبة فى المناقشة وفرض الذات على الأطراف الأخرى •

ويرى عبد الكريم غلاب فى الغزو الفكرى أخطر أنواع الغزو التى تمانىها الشعوب المستضعفة ، ذلك لأنه غزو يتستر تحت ستار المعرفة والفكر ، فى الوقت الذى يسلب الانسان كل مقوماته فى المعرفة والفكر ، فيخلق الانسان المستلب ، وهو يومه بأنه يخلق الانسان المثقف • ومن هنا كان الانسان الذى يكونه الاستعمار أخطر على نفسه وبلاده ربما من الاستعمار نفسه ، ومن هنا كان المنحرفون فكريا ، والمتعاونون ، والمقلدون نفسيا ، والمنفيون فى لغة الآخرين وفكرهم ، ومن هنا أيضا كان الناثرون الذين ينبض ضميرهم بيقظة ولو بعد طول معاناة وجهاد •

واذا كانت النسبية تلعب دورا فى تشكيل نظرة الانسان الى وطنه ، فانها تلعب دورا أكثر خطورة فى نظرته الى ثقافته القومية • لذلك يعتقد عبد الكريم غلاب أن مفهوم الكلمات ينبع من الشخص أكثر مما يصدر عن اللغة الميتة ، بل ولا من التاريخ والماضى القريب منه والبعيد • فمفهوم كلمة عنده قد يكون غير مفهومها عند الآخرين ، حتى اذا اتفق الجميع على الأصل اللغوى الذى نستمد منه جميعا المعنى الأولى للكلمة ، ذلك لأن الانسان يعطى الكلمة التى يستعملها شحنة من شخصيته ، من ثقافته ، من مفهومه للحياة ومن نظرته للناس ، وبذلك تخرج الكلمة من قاموسيتها المتحجرة الى لجج الحياة المتلاطمة •

من هنا كان اهتمام عبد الكريم غلاب بقضايا اللغة القومية . ففي كتابه « مع الأدب والأدباء » قدم دراسة بعنوان « الأدب والذمة القومية » أوضح فيها أن قضية الأدب المكتوب بغير اللغة القومية مازال تفرض نفسها وخاصة في الجزائر ثم في المغرب ثم في تونس . وهي مشكلة ناشئة عن أن اللغة الأجنبية فرضت نفسها لا على الحياة العامة فحسب ، ولكن على الفكر والتعبير عنه كذلك . وإذا كان غلاب يعتقد أن الأدب حر في أن يعبر عن أفكاره ومشاعره باللغة التي يتجاوب معها ويستوحى منها ويستطيع أن يحملها احساساته ويشحنها بدفقاته الشعورية ، إلا أنه يرى المشكلة في عملية فرض لغة أجنبية على شعب فتستلب منه الهوية الفكرية والتعبير عنها . فالفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، ومن ثم فإن سلوك الإنسان في الحياة يتوقف على نوعية العلاقة بين وجهي العملة .

اللغة - في نظر عبد الكريم غلاب - ليست أداة ولكنها جوهر مميز للقيمة بل للذاتية ، فانت مغربي أو فرنسي أو انجليزي لا لأنك ولدت في المغرب أو في فرنسا أو في إنجلترا وتنتحى وطنيا لهذه البلاد أو تلك ، ولكن كذلك لأنك تتكلم (والكلام هنا بمعنى الاستعمال الفكري) العربية أو الفرنسية أو الانجليزية ، من ثم أصبحت اللغة إحدى مقوماتك القومية بحيث لاتنفصل عنها أو تنفصل عنك إلا إذا انفصلت عن وطنك أو انفصل عنك وطنك . ذلك لأن اللغة ليست كرسيا أو مكتبا أو سيارة أو حذاء ، ولكنها طاقة مشحونة بالمفاهيم والمؤثرات والإيحاءات ، وهي تحمل تاريخك ودينك ووطنيتك وتربطك بقومك وأسرتك وتحملك الى غاباتك وبحارك وجبالك وشعابك ورحابك ووديانك ، ولذلك فهي ليست أداة تعبير فحسب ولكنها متنفس نحس بها كما نحس بالأفكار والمشاعر والقيم - التي هي موضوع الأدب سواء بسواء .

من أجل ذلك كانت عناية المفكرين والأدباء وعلماء اللغة والمعبرين جميعا باللغة القومية . يثرونها بالمفاهيم ، ويصقلونها بالاستعمال ، ويفقونها بالصور واللمحات الشعرية ، ويزينونها بالموسيقى الحرفية والكلمية والجمالية والفقرية ، وينطقونها بأقدس مشاعرهم وأجمل احساسهم ، وما يزالون كلما تقدم بهم الزمن يطورون اللغة ويمحتون في نواحيها اللفظي والتركيبي والتعبيري حتى لا تضعف في يوم ما أو تكون دون مستوى الفكر والشعور والعلم جميعا . فاللغة غاية كما أنها أداة ، وهي عنصر حيوي وخطير في تكوين الثقافة القومية والفكر الوطني ، لا يتنازل عنه أحد إلا بمقدار ما هو مستعد لأن يتنازل عن وطنه وجنسيته وقوميته . لذلك يجب أن يكتب الأدب باللغة القومية حتى يكون أدبا

قوميا ، فينتسب الى القوم الذين ينتسب اليهم الأديب المنتج • والأديب الذى يكتب بغير لفته القومية ، ينتمى انتاجه الى أدب اللغة التى كتب بها أكثر مما ينتمى الى أدب الوطن الذى ينتمى اليه • وحتى اذا جسد صورا من وطنه وعبر عن أحاسيس قومه ، فانه يفقد كل ايهات اللغة • ومن ثم فانه يصعب سائحا يصف الموجودات من الخارج ، اذ أن اللغة الأجنبية لا تستطيع أن تعمق المشاعر والاحساسات الا كما يتمم السائح الأجنبى فى أحاسيس ومشاعر البلد الذى يسبح فيه ، حتى لو كان يعرف لفته ويستطيع أن يتحدث الى بنيه •

والرأى - عند عبد الكريم غلاب - أن الأدب المكتوب بلغة اجنبية هو أشبه بأدب يكتبه أجنبى عاش فى وطن غير وطنه ، أو هو أدب مترجم يمكن أن يعطيك رأيا أو فكرة أو يوحى لك بمشاعر منتجة دون أن تحس بأنك تقرأ الأدب فى لفته الأصلية • ولا يعنى هذا أن غلاب يقف ضد اللغات الأجنبية أو ضد الكتابة بها وخاصة فى الميادين العلمية والفكرية والتاريخية والسياحية والإعلامية ، أو ضد ترجمة الأدب المكتوب بالعربية الى اللغات الأجنبية ، لكنه يحرص على أن يكون أدبنا بلفتنا القومية لانه يريد أن يتشبع أدبنا بكل مفاهيم ومؤثرات وايحاءات اللغة ، ويريد فى الوقت نفسه أن يكون الأدب سبيلا لتسمية اللغة. واكسابها مفاهيم جديدة وروفا متجددا ومشاعر متطورة وموسيقى تنبض بالحياة ، كما أنه يرفض أن يصبح أدبنا ابنا هجيننا يعبر عنا بمفاهيم وايحاءات ليست لنا • ذلك أن ضرورة اللغة القومية للأدب كضرورة الوطن للمواطن سواء بسواء •

واذا كان عبد الكريم غلاب يؤمن بقومية اللغة فانه من الطبيعي أن يرفض الاقليمية فى الأدب • ففي دراسة له بعنوان « بين الاقليمية والانسانية » يوضح أن ظهور معالم الأقاليم العربية فى القصيدة أو الرواية أو المسرحية لا يعد دليلا على اقليميتها • فهو يرى وحدة الوطن العربى فى تشابه المنطق والفكرى والاجتماعى والوجدانى ورواسب الحضارة والتاريخ والدين واللغة والأصول المشتركة للقبائل العربية التى انداحت فى الوطن العربى ، حتى ولو تفرقت الفروع بالاتهام والتزواج والتساكن والتعايش • ثم التاريخ المشترك الذى تعيشه الاقطار العربية فى ظروف متشابهة • هذه الوحدة العقلية والفكرية والاجتماعية والوجدانية والحضارية لابد أن تنتج عنها وحدة الأدب العربى قديمه وحديثه • وهى وحدة تظهر فى الانتاج الأدبى الحديث سواء نشأ على ضفاف الخليج أو على ضفاف المحيط أو بين الخليج والمحيط من بلاد

تحدث العربية وتحس بالعروبة لا كلفة أو عرق ، ولكن بكل مكونات الشعب العربي في هذا الحزام الأفريقي الآسيوي المتواصل .

ويضع غلاب يده على مفارقة غريبة في التاريخ الأدبي والثقافي للعرب . فقد كان النقاد القدماء يكتبون عن الأدب العربي ككل يرغم به المسافات وبدائية وسائل الاتصال الفكري ، فنجد من يكتب عن الشعر في العراق والأندلس وما بين البلدين العربيين من أقاليم عربية إسلامية ، وحينما اختفت هذه المواقف وساح الكتناب والمجلة وانتقل الكاتب والشاعر ، وسمعت القصيدة والمقالة والقصة تلقى في فاس مثلا وأنت في بغداد ، حين اختفت كل هذه المواقف أصبح النقاد مغرمين بتصنيف الأدب العربي إلى أدب سوري أو مصري أو فلسطيني أو مغربي أو جزائري . الخ . بل نقرأ القصيدة أو القصة أو الرواية أو المسرحية على أساس هذه الاقليمية ولا نكاد - من فرط ما أوغلنا في هذه التفرقة الاقليمية - نأخذ أو نعطي صورة عن الأدب العربي وتطوره .

وعلى سبيل التطبيق الفني العملي لالتزام الأديب العربي تجاه قوميته قدم عبد الكريم غلاب روايته « دقنا الماضي » كتجسيد أدبي لرواسب عديدة ترسخت من فترة المخاض في المغرب . فهي فترة عاشها الإنسان العربي في المغرب بكل وعيه وتفتحته على العالم الجديد . ولكنها ككل فترات المخاض كانت مجال صراع نفس وفكري واجتماعي ، اصطدام فيها جيلان كاقوى ما يكون الاصطدام ، وانبثق من خلال القلق والصراع والكفاح روح جديد يعتبر مغرب اليوم بكل محاسنه ومبأذله مدينا له .

وحاول غلاب في روايته أن يتعمق هذه الرواسب من خلال التحليل والوصف والتجسيد الحي . فهي ليست تاريخا ولا سردا عابرا للأحداث، ولا اغراقا في الخيال بحيث تنفصل عن الحياة الحقيقية لتتحدث عن إنسان غير موجود ، أو عن عواطف ونزعات لم تعيش مع الإنسان العربي في المغرب ، وإنما هي انفصالات ناتجة متجددة مصطنعة عاشت في نفوس الجيل الشاب لم تر النور من قبل في غير رواية « دقنا الماضي » فالمواقف الحاسمة التي تصورها الرواية لم يفرضها الوجود الخارجي لإبطال الرواية بقدر ما فرضها وأثر فيها الوجود الداخلي المنبثق من نفسه إنسان يعيش مرحلة تحول مصيرية بين حياتين ، بين جيلين ، بين عهدين ، بين نظامين . ولذلك فالرواية استهدفت الوقوف مع أبطالها في هذا الوجود الداخلي الذي يشكل حياة الإنسان العربي في المغرب في هذه المرحلة الخطيرة .

هكذا تبدو وحدة الفكر القومي عند عبد الكريم غلاب ، سواء كان كاتباً سياسياً يحلل الشخصيات والمواقف والأحداث ، أو ناقداً منظرًا

يضع المعايير التي تحدد السمات المشتركة للأدب العربي المعاصر من الخليج إلى المحيط ، أو روائيا فنانا يجسد نفسية الإنسان العربي المعاصر في المغرب • هذه الوحدة الفكرية الفنية الأدبية عند عبد الكريم غلاب وضعت في الصفوف الأولى من مفكرى القومية العربية المعاصرين •

٦٩ - مصطفى الفارسي (تونس)

يربط مصطفى الفارسي ربطا عضويا بين جنسية العربي ولفته التي يرى فيها الوطن الحقيقي لكل عربي . ولعل هذا يرجع الى الضربات الوحشية التي وجهها الاستعمار الفرنسي للغة العربية في تونس بهدف صلب تونس من جسم الأمة العربية . ويبلغ حماس الفارسي للغة العربية حدا يجعله يستشهد بالمثل التونسي العامي الذي يقول ان « نية الأعمى في عكازه » ويطبقه بالقياس على اللسان العربي الذي يعد الوسيلة الأولى التي يستخدمها الانسان العربي في مسيرته الحضارية . فلا فرق بين الانسان العربي عندما يفقد لسانه والأعمى عندما يفقد عكازه . فقد حملت اللغة العربية الى الانسان العربي عبر القرون نور العلم والمعرفة وتجربة حياتية واسعة وحضارة عريضة عريقة هي من صنع آبائه وأجداده ، ونابضة بالمشاعر والأحاسيس والقيم والأفكار ، ومفعمة بالانطلاقات المستقبلية الى آفاق العصر .

وفي دراسة بعنوان « جنسية العربي .. في لفته » نشرت في مجلة « الموقف العربي » يناير ١٩٧٩ اتخذ مصطفى الفارسي نهجا جديدا في معالجة قضية اللغة القومية . ذلك أن معظم الذين عالجوها ربطوا بينها وبين مشكلة الاستعمار التقليدي في مرحلة ما قبل الاستقلال الوطني . لكن مع حصول العرب على الاستقلال يبدو أن كثيرين من الدارسين والباحثين ظنوا أن قضية اللغة القومية ستحل من تلقاء نفسها ، وأن المسألة لا تعدو أن تكون مسألة وقت . لكن مصطفى الفارسي يرى أن المشكلة أخطر من ذلك بكثير ، ولذلك يضع أصابعه بمنتهى الصراحة والوضوح على مكان الخطر وينه الى أنه اذا كان التهديد الاستعماري

التقليدى للغة القومية قد تلاشى ، فان هناك تهديداً أخطر وأخيب يتمثل
فى العقد النفسى والاجتماعية التى رسبها الاستعمار فى كيان الانسان
العربى ، وما زالت تتفاعل داخله بمنتهى القوة والحيوية .

يؤكد الفارسى أنه على الرغم من أن العربى قد وقف على عتبة النهضة
من جديد بعمه ركود طويل مديد ثقيل ، فانه يبذر فى ارثه ويفرط فى جزءه
هام من شخصيته القومية فيكيد لنفسه ويصوب خنجر الجهل الى نحره
فى غير وعى من أمره وفى فداحة موقفه . انه ينتحر فى عصرنا هذا على
مرأى ومسح من أعدائه كأنه يشهدهم على جنونه وقصوره عن تحمل
أعباء مصيره . يفعل هذا عندما يستنكف من استعمال العربية كلفة
تخاطب وحوار نتيجة لمركب نقص أصله الاستعمار فى ذاته ، وجعله
يكفر بلفته وتراثه ، ويعتقن شتى المذاهب القومية الا مذهب القومى هو .

فقد ترسخ فى العقل الباطن عند الانسان العربى المعاصر أن تخلف
القرون لا يمكن بحال من الأحوال أن يترك المجال للنهضة موعودة . فهو
يؤحى لنفسه - شعوريا أو لاشعوريا - أنه ليس مؤهلا لخوض معركة هذه
النهضة المرجوة ، وليس كفؤا لمن خاضها فى العصر الصناعى وحقق فيها
وبها المعجزات . ذلك لأنه فقد ثقته بنفسه طوال قرون من الاستسلام
والخنوع والسبات المميق ، ففقد جانباً كبيراً من كيانه القومى الذى كاد
يتلاشى فى مواجهة حضارة أسياذ الأمس وانداده مبدئياً فى هذا العصر .
ولعل أكبر دليل على فقدانه الثقة بنفسه وعدم اعتزازه بكيانه العربى
وشخصيته القومية ، يتمثل فى موقفه من لفته القومية .

فالعربى المتحضر أو المتشبه بالمتحضرين يستعمل إحدى اللغات
الأجنبية الطاغية فى العالم خاصة الانجليزية والفرنسية - فى كل مظاهر
حياته اليومية ، فى البيت والشارع والمدرسة وفى كل أوجه نشاطه
القومى ومعاملاته الداخلية والخارجية - لأنه غير قادر على تجاوز مرحلة
الطفولة الحاملة لبلوغ سن الرشيد والمسئولية . فهو لا يفرق بين القدرة
على اجداد لغة أجنبية وبين تقمص هذه اللغة وتقليد أصحابها كالإبغاء .
بل ان من معالم انقسام الشخصية العربية أن العربى يعلم أن اللغة مقوم
رئيسى من مقومات الكيان القومى ولو لم تكن كذلك لما عمد الاستعمار
الى مقاومتها ومحاولة إحلال لفته مكانها . وهو لا ينفك يترنم بمأصيه
وبتراثه التليد وحضارته العريقة ويمضى النفس باحياء هذا الماضى وإعادة
الروح الى تلك الحضارة ، وانك لتراه يفرض على المنتهديات الدولية

والمنظمات العالمية استخدام لفته بوصفها لغة حية ، لكنه كثيرا ما يجهل لفته أو هو يتهاون فيها تهاون الغر الغافل عما فيه خيره وصلاحه .

بهذا يؤكد مصطفى الفارسي أن هذا الانفصام في الشخصية العربية يرجع أساسا الى الانفصال بين الأقوال والأعمال ، وبالتالي تتحول أقوالنا الى أصوات لامعنى لها ، وتصبح أعمالنا خطوات في موكب الأذيال والاتباع . ذلك أن العربي المعاصر يقف أمام بعض رواسب الاستعمار مشدوها مبهوتا وقفة العاجز عن تسلق جدار رمخ قواعده وشيده بيديه ناسيا أن يترك في الجدار المنيع منفذا للخلاص عند الحاجة . فهو حبيس الغباء ، يعيش على فتات الآخرين ، يقنع بالقليل ويرضى بالتواقة بل يفخر بها في صميم وجدانه . هذا الانسان العربي اللا متمنى هو أخطر على الشعب العربي من ألد أعدائه من المستعمرين الفاشمين السافرين منهم والمتبرقين . فالانتهازية تدفعه الى الذوبان في الغير من أجل مصالح ظرفية عابرة هو يعلم مسبقا انها زائلة بزواله عائدة عليه وعلى ذويه من بعده بالوبال والخسران . فهذه الرواسب المرضية تنتقل من جيل الى جيل مثل الأمراض الوراثية .

ويركز مصطفى الفارسي هجومه على الطبقة البورجوازية عندنا في المغرب والمشرق العربيين ، فهي تعتبر من تحصيل الحاصل أن هيمنة اللغتين الدخيلتين - الفرنسية والانجليزية - هي أمر لامناص منه كالقدر المحتوم لا حول ولا قوة الا به . وفي هذا الاستسلام اليأس المدمر لكل محاولات التاصيل والابتلاع ، دعم للغات أجنبية وعامل لرواجها وتداولها بين الناس ، ما كان أرباب هذه اللغات يحملون به زمان الاستعمار بالذات . أما بعد زوال الاستعمار والحصول على الاستقلال فقد استنفحلت عقد النقص ، وكان اللغة العربية قد كتبت عليها الحرب سواء ضد المستعمرين السافرين أو ضد أبنائها الذين تعودوا على الانقياد للمقد والأمرض والرواسب القديمة .

والغريب أن العربي يقلد الفرنسيين - مثلا - في لغتهم ، لكنه لا يقتدى بهم عندما يقاومون الانجليزية مقاومة عنيفة دفاعا عن شخصيتهم القومية ومحافظة على تراثهم الوطني ، كذلك فإن الانجليز يجهلون الفرنسية أو يوهون بأنهم يجهلونها لأن اللغة بالنسبة لهم كالتقاليد الكثيرة عندهم موضع احترام واجلال . لكن البورجوازية العربية تدعى أن اللغة - كالتقاليد الفاسدة - تمرقل مسيرتنا نحو حضارة العصر . أي أننا بهذا نكده لأنفسنا لأننا لانفك نحر ماضينا وحاضرنا عمليا وإن كنا

نتشدد بأمجادنا باللسان فقط • ومن ثم فنحن نجهل تاريخ الأجنبي وحضارتهم حاضرا ومستقبلا • وهذه كلها مظاهر تخلف ذهني وفكري لا يريد الإفلاع عن أدمغة البعض من مواطنينا ، فهي مركبات نقص تمكنت من الفكر والسلوك واجتاحت حتى الجامعة والجامعيين •

يواجه مصطفى الفارسي القضية بصراحة وجراحة عندما يؤكد أن قضية اللغة العربية أصبحت في عصرنا مظلمة وتمثل خطورتها في أن المظلوم فيها لا يتذمر منها لأنه لا يشعر بوطأتها وبإبعادها وبسوء النية المبيتة والمضرة مسبقا لدى مقترفيها • وما دام العربي راضيا بها غير متظلم منها فما يمنع الأجنبي والمواطن المخدول من الامعان في تسليطها على الشعب العربي اذ هل يعقل أن يتولى الدفاع عن حقوقك من سلبك إياها ؟ وهل ينتظر من العدو المنصب أن يتخلى عن مكاسب حققها دون مقاومة أو حتى موقف احتجاج ؟ حقوق العرب فرط فيها العرب في الكثير من المجالات فمن يلومون وبأي ملاذ يلوذون ؟

ويتجاوز بعض المثقفين العرب حدود اللياقة الى الانبطاح الكامل أمام الأجنبي ولقائهم وثقافتهم لا في خارج حدود الوطن بل حتى في عقر دارهم عندما تعقد الندوات العالمية في بلادهم بالذات • ويتحول التواضع الى تبعية مقيتة من شأنها أن تؤثر في الأجيال اللاحقة تأثيرا سيئا ، اذا من العادات السلوكية ما ينقلب الى طباع يتوارثها الناس جيلا بعد جيل • ولا شك أن البورجوازية العربية تقوم بالدور الأساسي في هذا المجال ، فهي طبقة مؤثرة لأنها طبقة تسيير وتنفيذ ، وهي التي التفتح أقرب منه الى الأصالة ، والى التلقيح أقرب منه الى الخلق والابتكار • كما أنها توحى دائما الى المجتمع بازدياد تراثه القومي والعبيث بثقافته والتهاون في حضارته • وبذلك تبت فيه العمق والمعجز بحيث لا يمكنه اللحاق بالقافلة الانسانية المتقدمة •

ان أخطر ما في القضية أننا فقدنا الى جانب الايمان بقدراتنا على الاستنباط ، تلك المحبة لكل عناصر قومياتنا ونسبنا أو تناسينا أن اللغة مستودع الحضارة والثروة الفكرية التي عكف على جمعها وتقنينها وتلقيحها أيضا أسلافنا القرون تلو القرون فحفظت في كلماتها وصيغ تعبيرها غرائزا وخيالاتنا وطموحاتنا وتطلعاتنا الى الآفاق الواسعة العريضة ، وألفت أرواحنا في لقاء فريد هو لقاء المثل العليا بالحياة المعاشة ، لقاء التاريخ بالواقع الحي • فإذا كان أسلافنا قد آمنوا بأن اللغة وعاء للفكر وأن وظيفتها هي التعبير عما يختلج في الأدمغة والقلوب

من أمور عقلية ومن عواطف ورغبات وأحاسيس ، فهل يصسر علينا اليوم أن ننظر إليها على أساس أنها مظهر من مظاهر السلوك الانساني يقوم عليه الشعور بالانتماء القومي والاجتماعي والثقافي والحضارى ؟ افلا نعترف بأن اللغة هي التي شددت ومازالت تشدد أفرادها امتنا الكبيرة بعضهم الى بعض ، وبأن قوتنا أو ضعفنا يتوقفان على الحفاظ على هذا الرباط أو على قصمه ؟!

اما من جهة مقارنة اللغة العربية باللغات الأخرى فمن المتعارف عليه علميا أنه ليس للغة فضل على لغة أخرى الا بما اكتسبته خلال العصر الحاضر من تفوق في المفردات الدالة على العلوم والتقنيات الحديثة التي تتميز بها الحضارة الغربية الغالبة . فلا بد من أن نؤمن أيضا بأن هذا الفضل لبعض اللغات على لغتنا هو فضل مؤقت سيمحي عندما تثبت لغتنا قدرتها - الكامنة فيها الآن - على استيعاب ما طاب لنا من هذه الحضارة لاثراء حضارتنا لا لطمسها ، ولا استمرار ثقافتنا لا للقضاء عليها . اذ في القضية اختيارات وكل اختيار يفرض التمعن والتروي لا التسرع وركوب الرأس والهوى .

ان الاحتكار الفاضح الذي لا تنفك اللغات الأجنبية تفرسه على لغتنا من شأنه - اذا لم نتحفظ لمقاومته أو لكشف نواياه ومرامييه القريبة والبعيدة - أن يخنق تراثنا الثقافي القومي ، ويقضى شعوبنا عن الحياة والايجابية ، وعن مشاركتنا الفعلية في اثراء الحضارة العالمية المعاصرة مشاركة النذ للند لا تبعية العبد للسيد . اتنا نرحب بالحوار الحضارى بين مختلف اللغات من أجل اثرائها جميعا ، وهذا يحتم علينا الحفاظ على لغتنا العربية لأنه يمثل التفتح المنشود على لغات الغير في مفهومه الحضارى والانسانى الصحيح .

٢٠ - علال الفاسي (المغرب)

يعد علال الفاسي من أبرز الزعماء السياسيين والقادة المفكرين الذين قادوا معارك القومية العربية سواء في المغرب بصفة خاصة أو في الأمة العربية بصفة عامة . تجلت أفكاره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية في مختلف كتبه التي تناولها بالدراسة والتحليل عدد من مؤرخي الفكر الاسلامي والعربي الحديث باللغة العربية والفرنسية والانجليزية . ولعل كتاب « ملامح من شخصية علال الفاسي » للمفكر المغربي عبد الكريم غلاب يعد من أفضل الدراسات التي كتبت عن فكر علال الفاسي وكفاحه ، ولذلك اعتمدنا عليه كمصدر أساس من مصادر هذا التحليل للمنهج الفكري عند علال الفاسي كرائد قومي .

ويمتيز كتاب علال الفاسي « النقد الذاتي » ١٩٤٩ من أهم كتبه التي بلورت منهجه الفكري القومي . فقد كتبه قبل الاستقلال وحدد فيه المسار القومي لبناء المغرب المستقبل ، متخذاً من الحرية الفكرية القوية أساساً لكل تفكير أو ممارسة ، ومن العقل حكماً مطلقاً لكل عمل فكري ويعتبر حرية التفكير حقاً عقلياً لاحقاً طبيعياً . يقول في فصل « التحرر الفكري » : « لنثق في العقل ، ولكن لنرفع مستواه ، ولنعلم الشعب كيف يفكر ، ولكن لنحذر طفيليات الأفكار ، لتكون حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع ، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يلبى » .

والتفكير - عند علال الفاسي - وسيلة وليس غاية ، أداة وليس هدفاً . لذلك لا بد أن يكون قومياً شاملاً بعيداً على الدوائر الذاتية أو الشخصية أو المحلية أو الاقليمية الطارئة . فالفكر القومي الشامل قادر على مواجهة كل المشاكل التي تعترض الشعب ، وقادر على استيعاب كل

الاجزاء التي تتكون منها البلاد وكل العناصر التي يتألف منها الشعب .
ولذلك يستوعب الفكر القومى المتحرر الأسس الدينية الروحية
والاتجاهات الديمقراطية الشعبية ، والمذاهب الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية بحيث يهضمها تماما ويفرز منها عصارة جديدة تسرى في
شرايين الأمة .

على سبيل المثال يرى الناس أن الايمان بالله في مقدمة الأسس التي
يجب أن يعتمد عليها الفكر العربى القومى ، ويؤكد أن الذين بذلوا الجهود
ليقظة أوروبا وأمريكا لم يكونوا بعيدين عن الله ، ولا متجردين من مثاليته ،
ولكنه يعتقد أن الدين لا يمكن أن يكون بعيدا عن الحياة الاجتماعية الا عند
الذين عجزوا عن التوفيق بين العلم والدين . وينطلق تفكيره هذا من
ايمانه بأن الاسلام رفع قيمة العقل ، وانقرآن دعا الى النظر والتبصير
والتفكير والاحتكام الى الفكر السليم والعقل الراجح . يقول : « وهذا
ما يجعلنا نؤمن بالمقبل في غير تحفظ ونعتمد به في تفكيرنا الدينى . »
والدين في نظر الاسلام لا يمكن الا أن يكون عونا للعلم . » ويعتبر الفاسى
ميزة الاسلام في أنه قابل للتطور بحيث ترك للمسلمين حق النظر في كل
ما هو من شئون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذى يختاره الشعب
لنفسه .

في هذا الإطار الفكرى المتفتح يعالج علال الفاسى الفكر السياسى
الذى يعتمد على الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه بنفسه . كما يعالج
الفكر الاقتصادى بنفس المنهج المستقل المتحرر من التبعية لأية نظرية قديمة
أو حديثة بعد أن يدرس مختلف النظريات وينقدها . فهو يرى ضرورة
أن يتمتع الزعيم القومى بكفاءة علمية ومقدرة على تتبع النشاط الفكرى
من خلال التراث العربى والاسلامى ، ومن خلال واقع الفكر السياسى
والاقتصادى فى العالم الغربى وفى أوروبا . ويجب ألا يتقبل الأفكار أو
المذاهب كما وضعها أصحابها ، وإنما يعرضها عرضا نقديا فيأخذ منها
ما يتفق مع اتجاهه وواقع بلاده وامته العربية بصفة عامة ويرفض ما لا يتفق
مع هذا الاتجاه . ولا يعتبر علال الفاسى رفضه لبعض الاتجاهات الفكرية
فى الغرب تعصبا بمقدار ما يعتبر ذلك استقلالا فكريا نابعا من شخصيته
القومية وحاجة أمته العربية وواقعها .

وكان موقف الفاسى من قضية القومية العربية فى المغرب موقفا
واضحا محددا حاسما . فقد كان يؤمن بأن الوحدة الوطنية هي المقدمة
الطبيعية للوحدة القومية . ذلك أن الاستعمار نجح فى تمزيق وحدة المغرب
الوطنية من خلال تأكيد مفاهيم القبيلة والعشيرة والناحية والاقليم.

والمدينة • فمع القبيلة أو الناحية أو الاقليم كانت أسماء مثل سوس أو الشياطة أو زمور أو الرحامنة ، أو ذكالة ، أو الريف ، أو الصحراء الخ وتحت بند المدينة كانت فاس والفاصيين ومكناس والمكناسيين والرباط والرباطيين وسلاو السلاويين ، وقس على ذلك من الكلمات التي كانت تستهدف التفرقة القبلية والعنصرية حتى أن كتب المؤرخين المغاربة أنفسهم أظهرت المغرب على أنه مجموعة من القبائل والأجناس والعناصر أكثر ما يميزها التناحر والصراع • وهو صراع وهمي مفتعل لكنه للأسف كثيرا ما كان ينتقل الى أرض الواقع الراهن ، مما هدد الوحدة الوطنية في صميمها •

من هنا كان اصرار علال الفاسي على تثبيت دعائم الوحدة الوطنية حتى لا تظل القبيلة والاقليمية تطحن كيان المغرب وتتيح للاستعمار أن يتغلب على كل مقومات البلاد الوطنية والقومية بعد أن تغلب عسكريا على كثير من الأقاليم مستعينا في هذا بالعنصرية والقبلية والاقليمية والطبقية • لذلك نادى الفاسي ببدء الشعب الواحد من مازغ ويعرب ، فلا مجال لحاق الفوارق بين البربر والعرب في التشريع والادارة والدين والمنطلق الحضاري • كما دعا الى وحدة اللغة : لغة التعليم والادارة والحياة العامة ، لا حرصا ولا غيرة على اللغة العربية فحسب ، ولكن كذلك لتكون اللغة قيمة من قيم الشعب ، تكون وحدته وتماسكه وتمنحه المعنى الحقيقي للشعوب التي من مقوماتها التفاهم الذي لا يمكن أن يكون الا بلغة واحدة •

وقد رفض الفاسي مفهوم التعليم بشكله التقليدي ، فالتعليم ليس حشو الادبغة بالمعلومات • انه تثقيف وتربية وبناء للانسان العربي وتجديده للعقل العربي وتهذيب لسننفس والروح • التعليم يعني عنده التربية عن طريق اللغة القومية والتاريخ القومي والفكر القومي والفلسفة القومية ثم الانفتاح على الآخرين • والتعليم الذي لا يكون شخصية متميزة ليس تعليما وطنيا أو قوميا ، بل تعليم قاصر منحرف حتى ولو أخرج علماء وفلاسفة وأى انحراف في التعليم لابد أن يؤدي الى كثير من الانحرافات في الحكم والتسيير والعقيدة الوطنية والاستقامة الخلقية والمساير القومية • لم يكن التعليم عند الفاسي مجرد قضاء على الأمية ، فليس من واجب الدولة فقط أن تنفذ الأطفال من الأمية ، ولكن من واجبها أن تفتح أمامهم طريق الثقافة •

واذا كان فكر علال الفاسي مفتوحا على الحضارة العالمية والثقافية الأجنبية ، فقد كان يرفض أن يكون المتعلمون العرب نسخة من المتعلمين

الأجانب ، يعرفون كل شيء عن تاريخ وحضارة وانسان البلاد التي درسوا فيها ، ولا يعرفون شيئا عن بلادهم . فالتعليم في الوطن الغربي ما زال يستوحى الانظمة الغربية وخاصة ما كان مطبقا منها في المستعمرات ، وهو تعليم يحصر فكر المتعلم في تلقن بعض المواد التي تعده للحياة العلمية . كان العمل في الماضي هو مساعدة الحاكمين على أن يتفاهموا مع الحكوميين ، وعندما تطور أصبح مساعدة الدولة على التسيير ، ولكن هذا التعليم لا يكون مثقفين ولا يفتح أمامهم باب الثقافة ، بل يعمل على خلق الانقسام بين المتعلم وبلاده ، بحيث يعيش أجنبيا فيها بضمير مضطرب إذا استيقظ هذا الضمير ، وهو على استعداد لتركها إذا ما وجد دخلا أعلى في بلاد أخرى . وحب المال ليس السبب في هجرة العقول ، ولكن الذي يسبب ذلك حتى في البلاد المتحضرة هو الانقسام بين المتعلم وبلاده .

تلك نتيجة خطيرة للثقافة الدخيلة التي تباعد ما بين المواطن وبلاده فتمتله كل شيء عن الآخرين ، أما بلاده فليست في اعتبارها على الإطلاق . لذلك يرى غلال الفاسي ضرورة اعتماد التعليم والتثقيف على أسس جديدة تخلق في المتعلم والمتقن روح الاطلاع والبحث من أجل وطنه وعرويته . فالثقافة الحقيقية هي انتماء قومي قبل أي شيء آخر ، لذلك تعتمد على الحرية في التفكير والممارسة ، فلا ثقافة بلا حرية تمهد الطريق لترسيخ القيم القومية التي لا تفرق بين عربي وبربري في المغرب . فقد انتقل البربر الى شمال أفريقيا قبل الاسلام بقرون وحافظوا على هذه البلاد كأقوى ما يكون الحفاظ . وانتقل اليها العرب مع الاسلام ، فنقلوا عقيدة ولغة وحضارة . واشترك العرب والبربر في قيادة البلاد سياسيا وعلميا وحضاريا ، وتكون منهم المغربي العربي الذي يسكن الجبل أو السهل ، ويتحدث العربية أو البربرية ، وليست له هوية سوى القومية العربية .

أما فكرة القومية الضيقة بمعناها المنصري فلم يحاول أن يبرزها في المغرب إلا الاستعمار ، ولكن مقاومتها جاءت من كل سكان البلاد سواء منهم من يقول انه عربي أو بربري . فقد أعلن الجميع دفاعه عن عروبة المغرب ، والفهم الحقيقي للعروبة أعلنه غلال الفاسي في كل المناسبات الوطنية والقومية حين أكد القضية ليست قضية جنسية أو عنصرية ، بل هي قضية واقع وفكر وثقافة . الواقع يقول ان المغاربة يكونون عنصرا واحدا ، ولا يمكن أن يزعم أحد أنه عربي خالص أو بربري خالص ، ومن الذين يزعمون أنهم عرب خالص انحدروا من عائلات بربرية ، ومن الذين يزعمون أنهم بربر خالص شرفاء انحدروا من عائلات عربية . ومن هنا كانت عروبة المغرب تعني المعنى الواسع للعروبة التي تشمل العقيدة الدينية والقيم الثقافية القومية .

بهذا المفهوم الثقافي الفكري الحضاري الشامل آمن علال الفاسي. بعروبة المغرب ، وناضل ليصل المغرب بالوطن العربي في نضاله التحرري، وليجعل منه عضوا في الجامعة العربية ، ثم ليوحده في مجموعة المغرب العربي الذي يشمل ما بين سيناء وموريتانيا ، ثم في الوحدة العربية الكبرى ولم تكن وحدة المغرب العربي تتعارض عنده مع الوحدة العربية . فقد كان يرى أن الوحدات الإقليمية طريق الوحدة الكاملة . ولهذا أيد وحدة مصر وسوريا ومشاريع وحدة مصر مع السودان ، ووحدة مصر مع ليبيا ، ووحدة تونس مع ليبيا . ذلك أن فكرة الوحدة عنده ليست صادرة عن عاطفة وحماس ، ولكنها منطلقة من فلسفة قومية . فهو يعتقد أن عهد الوطنية الضيقة المغلفة قد ولى ، وأن هذه البلاد التي تربطها اللغة والدين والفكر المشترك والمصير الواحد ، وتواجهها مشاكل خطيرة استعمارية واقتصادية واجتماعية لا يمكن أن تتخلص منها إلا بوحدة أقطارها بالشكل التدريجي الذي يحقق الوحدة الكاملة كهدف ، والا بوحدة الرأي بين العاملين في الحقل الوطني والسياسي .

هكذا كانت العروبة عنده كلفة وثقافة أساسية من أسس الوطنية المغربية . ومن هنا كان يعنى نفسه وحزبه للنضال في سبيل البلاد العربية المضطهدة بنفس الحماس والقوة التي كان يعنى بها نفسه وحزبه للكفاح في سبيل المغرب . كان يؤمن بأن أي جزء من البلاد العربية إذا ما اضطهد أو احتل أو استعمر فذلك لا يمس هذا الجزء فحسب . لكنه يمس كل الوطن العربي بما في ذلك المغرب . ومن هنا يأتي حماسه الكبير لتحرير فلسطين كقلب الوطن العربي المطعون بخنجر الصهيونية . ومن هنا كانت دعوته الملحة الى توحيد البلاد العربية ، ولو في وحدات إقليمية كمقدمة للوحدة الشاملة .

وبما أن القومية العربية ليست مفهوما جنسيا أو عنصريا فإن اللغة العربية يجب أن تكون اللغة القومية لهذه البلاد ، لا في الدستور والقانون فحسب ، بل في التعليم والحديث والحياة العامة كذلك ، وذلك بحكم أنها لغة الثقافة التي اضطلع المغرب بجزء كبير منها . والمعارك التي خاضها الفاسي في سبيل اللغة العربية كانت في نظره من مميزات استقلال المغرب ، فالاستقلال السياسي لا يكفي إذا لم يحيه الاستقلال الفكري ، والفكر لا يستقل وهو أسير لغة أجنبية . إنه الوجه الآخر لنفس المنطق الذي استعمله الاستعمار حينما حاول أن يحول المغرب عن أصالته وقوميته العربية فبدأ باللغة التي جعلها لغة التعليم ولغة الإدارة ولغة الحياة العامة . كان على علال الفاسي أن يبدأ تحرير المغرب باستعادة أصالته

وقومته عن طريق اللغة العربية والثقافة القومية • وخاض معركة ضارية من أجل تعريب التعليم ، لأنها لم تكن من أجل إعادة اللسان القومي فحسب ، بل كانت ضد الدعوات التي تزعم أن اللغة العربية قاصرة عن أن تستجيب للثقافة والعلوم الحديثة •

ذلك كان جوهر الفكر القومي العربي عند علال الفاسي كما تبدي في كتبه ودراساته التي نشرها بطول سنوات كفاحه الوطني والقومي مثل : « النقد الذاتي » ، و « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » ، و « حديث المغرب في المشرق » ، و « المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى الى اليوم » ، و « دفاع عن الشريعة » ، و « مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها » ، « عقيدة وجهاد » ، و « منهج الاستقلالية » ، و « دائماً مع الشعب » ، و « دفاعاً عن وحدة البلاد » ، و « كى لانسى » ولعل الأهمية القومية لهذه الدراسات تتمثل في أنها لم تكن مجرد نتاج نظري لقراءات ودراسات أكاديمية ، بل كانت المحصلة الفكرية لكفاح عملي على أرض الواقع الراهن بكل متناقضاته وصراعاته وسلبياته وإيجابياته ، ولذلك تشكل كتب علال الفاسي وأفكاره منهجاً فكرياً قومياً نابعا من تربة الأرض العربية ، قد يكون مستوعبا لإنجازات الفكر العالمي ، لكنه لم يكن مقلدا لها • فعلال الفاسي كان رائداً في مجال الأصالة القومية •

٧١ - اسماعيل القباني (مصر)

يعد اسماعيل القباني من الرواد الأوائل الذين ربطوا بين القومية العربية ومناهج التربية الحديثة التي تعد الانساق العربي منذ طفولته وصباه لكي ينهض بأعبائه القومية فيما بعد على أفضل وجه ممكن . فهو يؤمن بأن التربية السليمة هي الأساس الصحيح الذي بدونه لا تقوم للقومية العربية قائمة ، بل وتصيب مجرد شعار يراق غير قابل للتطبيق العلمي . وقد تبلور هذا الاتجاه في كل المحاضرات التي نشرها مثل « سياسة التعليم في مصر » عام ١٩٤٤ ، و « أثر الأنماط الثقافية في التنشئة الاجتماعية » ١٩٥٧ ، و « محاضرات في الوحدة الثقافية العربية » ١٩٥٨ ، و « أعداد المعلم العربي في إطار الفلسفة التربوية الجديدة » ١٩٦١ .

يرى اسماعيل القباني أن الثقافة هي الأداة التي تساعد الناس على أن يفهموا بعضهم بعضا ، فهي أشمل من اللغة التي يقتصر دورها على تبادل الألفاظ والمعاني ، أما الثقافة فتأتي لتكمل دور اللغة من أجل تبادل الأنماط السلوكية والاحساسات المشتركة التي قد تميز اللغة عن نقلها . أي أن الثقافة تنتظم القوى السيكولوجية التي تحرك الجماعة ، وتحرك أفرادها ، كالمعتقدات والاتجاهات النفسية والمثل العليا ، والقيم التي تعتنقها الجماعة ، والمقاييس الخلقية التي تحكم بها على الأساليب والأنظمة . وقد تكون هذه هي الناحية الأساسية من الثقافة ، وهذه العناصر تختلف بطبيعة الحال من جماعة إلى جماعة فالذي يميز أمة عن أمة هو في الغالب مجموعة عادات معينة أولها اللغة ، وعادات أخرى تتصل بطرائق كسب العيش ، والمعتقدات الرئيسية والمقاييس الخلقية ومجموعة العناصر التي

يتكون منها النمط الثقافي هي التي تجعل الصينى صينيا ، والأمريكى أمريكيا وهكذا .

من هنا كانت ضرورة الربط بين مناهج التعليم والأهداف القومية للأمة . لكن اسماعيل القلياني عندما يناقش سياسة التعليم في مصر في كتابه الذي يحمل نفس الاسم (١٩٤٤) ، فإنه يرى أن الصلة بين ما يتعلمه الناشئة في المدرسة والوطن نفسه وأمانيه وأهدافه القومية لم تتحقق ، وكان التعليم طبقا للهدف المرسوم - لا يتماشى مع طبيعة الشعب وبيئته ، إذ كان يلقن بلغة أجنبية ، هي اللغة الانجليزية ، وكان يتجه اتجاها نظريا صرفا دون النظر الى حاجات الشعب ، أما اللغة العربية التي كانت لغة التدريس في جميع الموضوعات التي كانت تدرس في المدارس الحديثة التي أنشأتها الدولة في القرن التاسع عشر ، فقد احتلت مكانة ثانوية ، وبذلك أعاققت سلطات الاحتلال تقدم الثقافة القومية التي تعتبر اللغة القومية الوسيلة الأولى الصالحة للتعبير عنها .

وللقضاء تماما على الروح القومية شجع المستعمر - في جميع أرجاء العالم العربي - الإرساليات الأجنبية على إنشاء المدارس الدينية التبشيرية، فنشأت هذه المدارس أجنبية في كل شيء : في لغة التدريس وبرامجه ومناهجه وتقاليده ، ولم تحاول قط أن تفهم المحيط المصرى أو تندمج فيه أو تخدم المجتمع المحلي الذى تقوم فيه ، ونجحت هذه المدارس فى أن تخلق فئة تسمم بالارستقراطية فى ثقافتها الأجنبية عن البلاد ، فلم تستطع أن تلتقى مع أى من طبقات الشعب فى الثقافة أو الاعتزاز بالقيم الموروثة والتراث المشترك .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر فعل مثله فى العراق وفلسطين والأردن ، وسأز على نهجه بطبيعة الحال الاستعمار الفرنسى فى المغرب والجزائر وتونس وسوريا ولبنان . فقد أدركت قوى الاستعمار من أول وهلة سيطرت فيها على مقدرات الأمة العربية أن العدو الحقيقى لها هو الروح القومية التى يمكن أن تجمع طاقات العرب وتشجعها بحيث تقضى على الاستعمار نفسه فى نهاية الأمر . لذلك كان هدف البرامج التعليمية هي القضاء على الروح القومية عن طريق فرض الانماط الثقافية والسلوكية التى تنتمى الى حضارة المستعمر ، وفى الوقت نفسه فإن اختلاف الثقافات فى العالم العربى ، ما بين ثقافة انجليزية وأخرى فرنسية ، قمين بأن يشنت طاقات الثقافة العربية الأصيلة ويحيل كيان الأمة العربية الفكرى والوجداني الى أشلاء متناثرة .

ويرى اسماعيل القباني أن عبقرية القومية العربية تكمن في الطاقة الروحية التي تشكل جوهرها الحقيقي . وهذه الطاقة الروحية تشمل مجموعة العقائد الدينية ، والمبادئ الخلقية ، والمذاهب الفلسفية ، والأصول الاجتماعية ، ومعايير المثل والقيم الانسانية وغيرها مما يتصل بالجوانب العليا من حياة الانسان ممثلة في عقيدته ، وفكره ، وشعوره وأنماط سلوكه وذوقه . وهي التراث الانساني والقيم الروحية التي تميز حضارات الأمم بعضها عن بعض ، فكل أمة تطبع حضارتها الخاصة بطابع الروح الذي يميز شخصيتها ويحرك مشاعرها ، وهي ترجع جميعا الى افكار وعقائد الأمة الانسانية .

وكانت كل الحركات القومية التي سجلها التاريخ تنهض على عقيدة متبلورة او قيم روحية معينة حددت لها مسارها واضاءت لها طريقا نحو مستقبل افضل للأمة كلها . يتجلى هذا في نهضة العرب التاريخية في صدر الاسلام ، بل ان حركات التحرر العربية في العصر الحديث وبعث الروح القومية في أوصال المجتمع العربي قامت أساسا على دعوات إصلاحية دينية ، وحركات ثورية اجتماعية قادها من المفكرين أمثال : جمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي . وكان لهذه الدعوات والحركات أثرها القومي في الأمة الغربية لأنها نبتت من الحياة القومية العربية السابقة عليها والتي ما زالت محتفظة بخصائصها ومقوماتها الأساسية حتى اليوم .

وعندما يتكلم اسماعيل القباني عن الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم فإنه يتكلم عنهم بصفتهم معلمين أولا وأخيرا . ذلك أنه يصفته رائدا في مجال التربية والتعليم ، فإنه لا يرى فرقا كبيرا بين ما فعله هؤلاء الرواد المفكرين وبين ما يفعله المعلم في فضل الدراسة بين طلابه وتلاميذه . فالحياة نفسها عبارة عن دروس متصلة ومتتابعة ، وعلى الأفراد - كما على الأمم - الاستفادة منها بقدر الامكان وبكل الطاقة . وهذه الدروس موجهة أساسا الى روح الانسان وفكره ووجدانه ، لذلك يقول القباني :

« وإذا كانت دروس التاريخ قد علمتنا شيئا ، فهو أن كل نهضة عظيمة فيه قد قامت على أساس حركة روحية وفكرية . ويكفي دليلا على ذلك أن أشير الى نهضة العرب في صدر الاسلام ، والنهضة العالمية التي صاحبها الثورة الفرنسية ، ونهضة الروس منذ الثورة البلشفية ، فكل من هذه النهضات سبقتها حركة فكرية روحية عنيفة ، مهدت لها السبيل . بل لعل ما قطعته مصر من مراحل نهضتها الى الآن إنما كان نتيجة الحركة

الروحية التي بداها جمال الدين الأفغاني واتباعه ، وما استمثلته هذه الحركة من قيم روحية » .

ويرى القبانى أن نوعية مناهج التربية والتعليم فى العالم العربى تلعب دورا خطيرا فى استمرار شعلة القومية العربية موقدة على أساس من وحدة الفكر والوجدان والقيم الروحية والمصالح المتبادلة . لذلك نادى بتوحيد المناهج فى الأساسيات تحقيقا للتشابه العقلى والوحدة الفكرية بين أبناء العروبة . وبالطبع فإنه لا يقصد بهذا أن تفقد الأجزاء والأقاليم المكونة للوطن العربى شخصيتها المحلية المتميزة ، وإنما يقصد أن تكون للاقطار العربية استراتيجيات مرسومة تنسق كل الجهود والطاقت العربية نحو تحقيق الأهداف المشتركة ، فى حين يحتفظ كل قطر بحقه فى تأكيد ظروفه الخاصة والنظر إليها بعين الاعتبار . فالمنهج العلمى والعمل يوضح لنا أن هناك فروقا كبيرة بين البيئات فى الأقاليم العربية - بل وفى داخل الاقليم الواحد منها - جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا وتاريخيا .

يقضى هذا بالضرورة تكييف المناهج بأحوال البيئة بحيث ترتبط مناهج التعليم وطرق تدريسها بالحياة فى البيئة المباشرة اتصالا وثيقا ، أى أن هذا يحتم ضرورة تطبيق مبدأ ساطع الحصرى الذى ينادى بالتنوع فى الفروع . وفى الوقت نفسه لابد من أن تبرز شخصية الوطن العربى المحل فى المناهج والكتب وأن تشغل الموضوعات الخاصة الحيز الأكبر من الدراسة . ويجب ألا تكون هناك أية حساسيات مرتبطة بهذا الموضوع لأن الجزء بطبيعته لا ينفصل عن الكل ، بل انه يمثل الى حد كبير ، وينوب عنه فى أحيان كثيرة ، وخاصة أن إدراك وحدة الوطن الأصغر والانتماء اليه أيسر من إدراك وحدة الوطن الأكبر والانتماء اليه . والولاء للوطن الأصغر لا يتنافى مع الولاء للوطن الأكبر ، بل شرط لتكوينه وعامل مهم من عوامل تقويته ، فالفرد ينتمى الى جماعات متزايدة فى الاتساع هى الأسرة والقرية أو المدينة والاقليم والوطن الصغير والوطن القومى وأخيرا الانسانية جمعاء . فالمعاطفة نحو الجزء تمهد السبيل للمعاطفة نحو الكل وتقويه .

ونظرا للتغيرات السريعة واللازمة التى تمر بها الأمة العربية فى عصرنا هذا ، فإنها فى أشد الحاجة الى تربية أجيال واعية قادرة على مواكبة إيقاع هذا العصر . لذلك يرى القبانى أنه اذا كان حسن اختيار المعلم واعداده اعدادا صالحا هو حجر الزاوية فى العملية التربوية والتعليمية ، فإن أهمية ذلك تبرز بصورة أوضح فى عهود التطور السريع فى الحياة وفى أنظمة التعليم . وفى المهود التى يسير التغير فيها بإيقاع بطىء ، يمكن المعلم أن يعتمد على التقاليد ، وأن يسترشد بالأساليب التى تعلم بها وهو

طالب • أما في عهود التغير السريع فإن الكثير من التقاليد والنظم والأساليب التي تعلم بها المعلمون في صغرهم تصبح غير ملائمة للاتجاهات الجديدة ، ويصبح اعداد المعلمين لتقبل هذه الاتجاهات والسير وفقا لها أمرا مهما • وفضلا عن هذا تكون هناك حاجة الى اصلاح ما فيهم من عيوب عاة تركتها في شخصياتهم حياة الأسرة والمجتمع ، وإلى اكسابهم الصفات الأخلاقية والاتجاهات العقلية والنفسية التي تلائم أسلوب الحياة الذي تنشده الأمة في تطورها •

يحتّم إلقياني أن يكون هذا كله من أهداف المعاهد التي تقوم باعداد المعلمين في جميع أرجاء العالم العربي • فالمعلم هو دعامة الاصلاح التعليمي والفكري ، ومعاهد اعداد المعلمين هي في الواقع فقط الارتكاز في كل حركة قومية بعيدة المدى • ولكي يتحقق هذا الاتجاه في اعداد المعلم العربي فإن ذلك يتطلب بالضرورة اعصاده اعدادا عاما من ناحية ، باعتباره انسانا ومواطنا ، واعدا اعدادا مهنيا خالصا بوصفه معلما ورائدا اجتماعيا وفكريا من ناحية أخرى • ولا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الاعداد العام والاعداد الخاص فضلا تاما ، فهما مرتبطان ومتداخلان أحدهما في الآخر الى حد بعيد • فتربية المعلم العامة لها أثر بعيد في روحه ونظرة الى عمله ، والأسلوب الذي يسير عليه في تربية تلاميذه ، كما أن دراساته المهنية ينبغي أن تسهم في تكوينه العقلي والنفسى وثقافته العامة ، حتى يستطيع أن ينقل القيم الفكرية والروحية والوجدانية والسلوكية للقومية العربية الى الأجيال المتتابة التي يقوم بتدريسها • فالمعلم هو عصب العملية التربوية التعليمية ، وله أكبر الأثر في النهوض بالوطن وتحقيق أهدافه القومية • وبدون القيام بدوره على الوجه المطلوب ، فإن الانسان العربي لن يستطيع - منه حداته - الشعور بالانتماء الى الوطن العربي الكبير ، بل أنه سيعجز حتى عن الانتماء الى وطنه المحل الصغير •

٧٢ - محمود كامل (مصر)

كان محمود كامل من أوائل المفكرين والباحثين الموسوعيين الذين قاموا باجتهادات وإنجازات مرموقة في مجال بلورة قضية القومية العربية فكريا وتاريخيا وجغرافيا وحضاريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا .
ففي يوليو عام ١٩٤٥ نشر في مجلة « الجامعة » التي كان يصدرها وقتذاك دراسة في نحو عشرين صفحة بعنوان « مصر والأقطار العربية : دولة واحدة وجنسية واحدة وجيش واحد » استعرض فيها تاريخ الوحدة بين الأقطار العربية والأشكال السياسية المختلفة المقترحة لإعادة تحقيق هذه الوحدة . وانتهى في تلك الدراسة الى اتجاه يعد رائدا طليعيا في وقته حين قال ان :

« الرأي العملي الذي ينسجم مع منطق التاريخ هو انشاء اتحاد يجمع بين الأقطار العربية ، وهذا الرأي لا ندعو اليه رغبة في أن يكون لمصر مركز ممتاز في هذا الاتحاد فان جميع أعضائه سيكون لهم ما لمصر من الحقوق على أن يحتفظ كل عضو ببرلمانه يسن له التشريع الملائم له .
ولكل عضو ميزانيته الخاصة ، ولكل عضو حكومته المحلية الخاصة ،
الا أن البرلمان الاتحادي يتكون من نواب وشيوخ يمثلون كافة أعضاء الاتحاد كل بحسب عدد سكانه ، كما أن التمثيل السياسي والقمصلي للاتحاد في الخارج موحد وجيشه واحد ، وجنسية جميع مواطنيه واحدة » .

والدليل على ريادة محمود كامل في هذا المجال أن جامعة الدول العربية - عند نشر تلك الدراسة - لم تكن قد استكملت بعد مقومات تكوينها وكيانها . وكنوع من التدعيم الفكري والعلمي والعمل للجامعة

الوليدة أصدر محمود كامل في ديسمبر من نفس العام كتابه « العمل لمصر : بعث دولة وأحياء مجد » الذي تضمن تلك الدراسة كيباب رئيسي من أبواب الكتاب . كما أراد محمود كامل أن يعرف العالم الخارجي ببزوغ شمس القومية العربية فصدرت الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه في مارس ١٩٤٦ .

وفي مارس ١٩٥٦ - وكانت فكرة الوحدة العربية قد بدأت تتبلور على هدى الأحداث التي توالى على الشرق العربي في أعقاب الحرب العالمية الثانية - أصدر محمود كامل كتابه الموسوعي « العرب : تاريخهم بين الوحدة والفرقة » في نحو خمسمائة صفحة ، يسط فيه - بقدر ما تيسر له من مراجع وما اتسع له من أفق البحث الشامل والعميق - تاريخ الوحدة بين العرب وعوامل الفرقة بينهم والمراحل التي اجتازها مذهب التحرر العربي لإعادة تحقيق الوحدة الكبرى .

وفي أكتوبر ١٩٥٨ أراد محمود كامل أن يعيد طبع هذا الكتاب ، فاكشف أن تطورات خطيرة قد وقعت في الشرق العربي منذ أن أصدر كتابه في مارس ١٩٥٦ ، وهي أحداث لم يتعرض لها - بداية - ذلك الكتاب ، فلم يكن السودان قد استكمل مقومات سيادته كجمهورية عربية ، ولم تكن تونس كجمهورية عربية والمغرب كملكة عربية قد انضمتا إلى أسرة الدول المستقلة في العالم العربي ، كما أن « الجمهورية العربية المتحدة » التي ضمت مصر وسوريا ، و « الدول العربية المتحدة » التي ضمتها مع المملكة التوكلية اليمنية في « اتحاد » و « الاتحاد العربي » الذي ضم العراق والمملكة الأردنية الهاشمية ، ثم الثورة التي أطاحت بالنظام الملكي في العراق وأعلنت الجمهورية العراقية ، كلها مراحل حاسمة خطتها الأسرة العربية الكبرى ، كما تبين محمود كامل أنه ما من باب من أبواب الكتاب السابق الا وقد استدعت الأوضاع الجديدة أن يدخل عليه تبديلا جوهريا ، أو تنقيحا هاما ، أو اضافة رئيسية . أو تحويلا لا غنى عنه ، أو تصويبا توضح مما استجد لديه من مراجع أنه لا يمكن إغفاله ، وانتهى الى أن الكتاب - في صورته الجديدة - قد اتخذ صورة أخرى وحجما جديدا زاد على الستمائة صفحة ، لذلك وجد من الخير أن يطلق عليه اسم « الدولة العربية الكبرى » .

· هكذا جمع محمود كامل بين الدراسة الأكاديمية الشاملة المتعمقة والملاكية الفكرية المعاصرة لأحداث الوطن العربي . فهو يرى أن الدراسات المتخيلة أو المقالات الصحفية لا تساعد كثيرا في ادراك الأمة لهويتها

وشخصيتها المتميزة المستقلة . من هنا كانت كتبه الموسوعية بشابة المراجع التي لا غنى لمفكر عربي عنها . وكانت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراساته موسوعية بدورها جمعت المراجع العربية والأجنبية بشتى أنواعها واتجاهاتها . وهو عندما يتعرض لموضوع بالبحث والدراسة لا بد أن يقتله بحثا ، على الأقل حتى المرحلة التي كتب فيها البحث . ففي كتابه « الدولة العربية الكبرى » ١٩٥٨ يتعرض لتاريخ العرب وحضارتهم ابتداء من عصر ما قبل الأسرات حتى عام ١٩٥٨ الذي تم فيه تأليف الكتاب .

ان العرب - بعد التطور التاريخي الطويل في الآلاف السبعة الأخيرة من تاريخ العالم ، أي منذ عصر ما قبل الأسرات - هم ذلك الجنس الذي يطلق عليه اليوت سميث اسم « الجنس الأسمر » كما يطلق عليه سيرجي اسم « الجنس الأبيض المتوسط » ، ويرى أن هجرات من هذا الجنس قد عبرت البحر الأبيض المتوسط على البرازخ التي كانت تصل في العصور الحجرى antiquity والحديث شمال أفريقيا .جنوب أوروبا من جبل طارق ومغربية . ولم ينته اليوت سميث وسيرجي الى هذه النتيجة الا بعد استبعاد تقسيم الجنس البشرى الى الأقسام التقليدية التي تعود الى أصل عبري ، أى الى آريين وساميين وحاميين ، وكان هذا الاستبعاد على أساس ان هذه التفرقة - من وجهة النظر العلمية السليمة - انما هي تفرقة بين اللغات لا بين الأجناس البشرية .

وكما أن جذور التاريخ العربى موهلة في القدم ، فان الحدود الجغرافية للأمة العربية موهلة في الاتساع . فالعرب يشغلون حيزا من الكرة الأرضية يقع بين المحيط الهندي وخط الاستواء جنوبا ، والمحيط العربى وايران شرقا ، وجبال طوروس وساحل البحر الأبيض المتوسط الجنوبي شمالا ، والمحيط الأطلسي غربا . وهذه مساحة شاسعة تزيد على أربعة ملايين وربع المليون من الأميال المربعة ، أى أنها توازى مساحة الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك مجتمعة ، لكنهم موزعون فيها على ممالك وجهوريات وسلطنات مستقلة سياسية واقتصاديا عن بعضها بعضا . على الرغم من أنها جميعا متجاورة متلاصقة لا تكاد تفصل بين الواحدة والأخرى حواجز جغرافية ، وتربط بين رعاياها منذ عصور ما قبل التاريخ وشائج من المصالح الاقتصادية ، والوحدة الثقافية ، وتجمع بين حكوماتها منذ فجر التاريخ فى فترات متلاحقة ، أشكال مختلفة .لا من الوحدة السياسية ، بل انها فى أكثر من عهد بنت جميعا دولة واحدة .

وقد تكلم هؤلاء العرب - فى شبه الجزيرة العربية - لغة سامية تنبع من أصل واحد وإن اختلفت بعض لهجاتها . وهذا « الجنس

الاسمر ، او هذا « الجنس الأبيض المتوسط » قد اتبع أبجدية تنبع من أصل واحد ، إذ أن الباحث اللغوي مارتن سبرنجلنج يرى - ويجاريه في كذلك كثيرون - أن الأبجدية السيناية ، وهي أبجدية نقلت فكرة التدوين من الهرودوتية قد انتقلت الى سوريا وشبه جزيرة العرب ، ومنها نشأت الأبجدية الفينيقية السامية ، التي هي أصل الأبجديات السامية ومنها العربية ، وكان ذلك منذ أوائل الألف الثانية قبل الميلاد أى منذ حوالي سنة ١٨٥٠ قبل الميلاد .

وأقدم ذكر للعرب - اكتشف حتى الآن - ثابت في نقش يعود الى الملك الآشوري شلمنصر الثالث الذى أراد فى عام ٨٥٤ ق.م. أن يضم منطقة دمشق الى دولته ، أى الى العراق ، إذ أشير فى بيان تفصيل هذه الحملة الى الشيخ « العربى » الذى كان حليفاً للملك « آرام » أى دمشق .

وهؤلاء العرب قد عرفوا بهذا الاسم ، على أنهم أهل شبه جزيرة العرب والجزء الشرقى من وادى النيل فى مصر فى الأدب الإغريقى ، إذ ذكرهم هيرودتس (٤٨٤ - ٤٢٥ ق.م) بهذا الاسم وبهذه الصفة أى منذ نحو ألفين وخمسمائة عام .

وقد اتخذ العرب القدماء فى الكتابة خطأ واحداً ثبت علمياً أنه يعود ، على الأقل ، الى القرن الخامس قبل الميلاد ، الى نحو ألفين وخمسمائة عام ، و « المسند » وهو خط الحميريين فى جنوب شبه الجزيرة العربية الذين نشأت دولتهم فى عام ١١٥ قبل الميلاد قد استعمله من قبلهم السبأيون الذين قامت دولتهم حوالي ١٠٠٠ قبل الميلاد ، وقد تجاوز هذا الخط شبه الجزيرة العربية الى مصر فعثر فى قنا على كتابة بهذا الخط كما عثر فى الجيزة على كتابة أخرى تعود الى عهد بطليموس بن بطليموس أى الى القرن الثالث قبل الميلاد .

وعلى الرغم من وقوع المنطقة العربية فى ملتقى ثلاث قارات ، واختلاط العرب بالتيارات الوافدة من الخارج سواء بالامتزاج أو الصراع ، فإن الشخصية العربية لم تفقد مقوماتها الجوهرية بل ظلت محافظة عليها سواء بلفظ الدخيل أو احتوائه واستيعابه تماماً كما حدث فى أعقاب الحروب الصليبية على سبيل المثال . ولذلك كان من الطبيعي أن يصف بعض المؤرخين الأمريكيين المحدثين العرب بأنهم « سبق لهم أن قادوا العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنسانى طوال ألفى سنة على الأقل فى أيام اليونان ، وفى العصور الوسطى لمدة أربعة قرون تقريباً وليس ثمة ما يمنع هذه الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب أو البعيد » .

ولكى يستوفى بحثه الشاق المتشعب كيانه العلمى بقدر الامكان حاول محمود كامل فى القسم الأول من كتابه الموسوعى أن يستعرض ويحلل تاريخ العرب ، وأن يعنى بصفة خاصة بإبراز الفترات التى تحققت فيها وحدتهم . فى حين ركز فى القسم الثانى على أسباب الفقرة بين العرب والتى فتت فى عهد تلك الوحدة . ثم ختم كتابه بتحليل وعى الوحدة العربية فى القرن التاسع عشر ، كيف نشأ ، وكيف تطور ، وذلك مع استعراض المشاكل وتحليل الصعاب التى تعترض هذه الوحدة فى الوقت الحاضر . ولم يقتصر جهده محمود كامل على الاستعراض والتحليل بل وضع يده القارىء على الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الوحدة ، مع النظر بعين الاعتبار للتطور الطبيعى الذى يجب أن تمر فيه هذه الوحدة لكي تكتمل لها النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية التى تكفل إعادة تكوين الدولة العربية الكبرى .

وإذا كان هدف إقامة الدولة العربية الكبرى يبدو الآن بعيداً وراء الأفق ، إلا أن الدراسة المستفيضة والمتعمقة التى قدمها محمود كامل لتاريخ العرب منذ فجره الضارب فى غياهب القدم وحتى الآن ، هذه الدراسة تدل على أن قيام مثل هذه الدولة الكبرى ليس بالمستحيل إذا ما عقد العرب العزم على ذلك ، وتركوا المجادلات العقيمة والمساجلات الكلامية خلف ظهورهم من أجل الانطلاق الى المستقبل العربى الحقيقى .

٧٣ - عبد الرحمن الكواكبي (سوريا)

يعتد عبد الرحمن الكواكبي من زواد حركة التنوير العربي ، فقد عاصر مرحلة انهيار الامبراطورية العثمانية وليس بنفسه ما فعله الحكم الفاسد في الأمة العربية على مدى خمسة قرون مظلمة ، اذ انه عاش في الفترة ما بين عامي ١٨٥٤ و ١٩٠٢ . ووجد ان افضل أسلوب لايقاظ للأمة العربية من غفلتها الطويلة وسياتها العميق ، يتمثل في اشعاع الفكر القومي الذي غاب عن الساحة العربية طويلا . لذلك أنشأ الكواكبي في حلب سنة ١٨٧٦ جريدة « الشهباء » التي أصدر فيها خمسة عشر عددا ثم اغتيا الحكومة لسلوكها مسلكا حرا في معالجة القضايا العامة وتنديدها بالظلم والظالمين ، ولدفاعها عن حقوق الضعفاء والمستعبدين . وفي عام ١٨٧٩ أصدر جريدة أخرى باسم « الاعتدال » ، وبرغم أن امتيازها لم يكن باسم الكواكبي ، فان صدورها لم يستمر لنفس الأسباب الفكرية التي أوقفت « الشهباء » .

أما أكبر انجاز فكري قومي له فيتمثل في كتابيه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » . الكتاب الأول كتب على شكل نشرة دورية حوت خمسا وعشرين مقالة خيالية واسمه بالكامل « أم القرى : وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ . وقد تخيل فيه الكواكبي أن مؤتمرا عقد في مكة للتداول في أحوال المسلمين في بلادهم وأسباب تأخرهم . أما الكتاب الثاني « طبائع الاستبداد » فهو شجب عنيف للحكومة الاستبدادية ، ولأول مرة في تاريخ العرب الحديث يلاحظ مفكر عربي في كتاب له أن السياسة علم واسع جدا يكاد لا يحيط به أو باطرافه أحد من المفكرين لتشعبه

وانقسامه الى فنون ومباحث • أما عن تقصير العرب في هذا المجال فيؤكد الكواكبي أن هذا الموضوع ظل يمسحاً عن أذهان العرب الى أن أقبل الأوروبيون فحاضوا في هذا العلم حوضاً عميقاً وجمعوا متفرقه وفصلوا أبوابه وخصوا كل باب منه ببحث مطول ، كما عينوا اتجاهاته العامة فأدرجوها تحت أبواب كهذه : السياسة العامة ، السياسة الخارجية ، السياسة الداخلية ، السياسة الادارية والاقتصادية والحقوقية وسواها من متفرقات هذا العلم •

وظل العرب مقصرين في هذا الميدان لا يجول فيه الا عدد قليل جدا أمثال رفاعة الطهطاوى في كتابه « الذهب الايريز في رحلة باريز » ، وخير الدين التونسي ، وأحمد فارس الشلشلي ، وسليم البستاني ، وسليمان البستاني • فهذه هي الشخصيات العربية الخمس التي وجد الكواكبي أنها عنيت بالبحث السياسي ، لكن عددها ازداد مع الزمن لانتشار الصحافة في الأقطار العربية ، ومع ذلك لم يتوقف أحد من هؤلاء عند قضية تأتي على رأس القضايا السياسية وتتناول الاستبداد بدراسة مفصلة لحاجة العرب الى فهم هذا الموضوع وإدراك الاختلاف بين الواقع الراهن والآماني المتوقدة على المستقبل • من هنا كان حوض الكواكبي في هذا الضخم • وهو لم يتوقف طويلا عند التفاصيل الفرعية ، وإنما عنى بالناويز العامة على أمل أن يأتي من بعده من يتابع السير على النهج نفسه ، ويعالج ما تبقى من قضايا الأمة العربية المصرية •

وقد نشر الكتابان في القاهرة ، دون ذكر لاسم المؤلف ، وكان إقبال الناس على مطالعتهما منقطع النظير ، بل وأثارا جدلا واسع النطاق على كل المستويات ، وهزيت منهما نسيج الى سوريا ، وزعت سرا كما يقول جورج أنطونيوس في كتابه « بقطة العرب » • ولعل زيادة الكواكبي تتمثل أيضا في أنه كان أول من يفرق ويميز ، من تلقاء نفسه ، بين الحركة العربية والحركة الإسلامية العامة • فعلى الرغم من أنه كان تلميذا معاصرا لجمال الدين الأفغاني الذي دار فكره حول إخماد دولة إسلامية متحدة ، فإنه ميز بين العربي والاعربي من الشعوب الإسلامية • فهو يرى بأن العرب نالوا منزلة خاصة في تاريخ الإسلام بفضل لغتهم ونسبهم ، لذلك كان تأييده لفكرة الوحدة الإسلامية تأييدا كاملا من خلال احتفاظه للعرب بمركز الصدارة فيها ، من هنا نادى بنقل الخلافة الى عربي من قريش على أن تكون مكة عاصمة لها •

ومن الواضح أن فكر الكواكبي العربي الإسلامي كان نتاجا لاكثر من مدرسة ، مما منحه مؤثرات عديدة تمثلت في سعة نظره وعمق تسامحه ،

فنجده عنده من الأبعاد للخصبة : البعث الإسلامى ، والقومية العربية ، والحضارة الغربية ، والنزعة الدستورية . وفى كتابه « أم القرى » يبدو الكواكبى موقنا بخوض معركة طويلة الأمد ضد الرجعية والتخلف والجمود والتجبر . فعلى طول قرون خمسة من الظلم والظلام ألّف العرب وضعهم وظنوا أنه أفضل ما تيسر للإنسان ، لذلك يوجه الكواكبى كتابه هذا الى الفئة الواعية المتنبهة البعيدة عن التقليد المتبصرة فى أسباب الأمور . وبما أن الله جعل لكل شيء سببا ، فلا بد لهذا الخلل الطارئ والضعف النازل من أسباب ظاهرة بينة ، ويكفى أن يكتشف العرب أو يكشفوا عن هذه الأسباب ليتخلصوا من البواعث التى تؤدى اليها .

ومن خلال الحوار الذى دار بين ممثلى الدول الإسلامية فى هذا المؤتمر الخيالى يوضح الكواكبى أن تقهقر المسلمين والعرب يعود الى أكثر من ألف عام ، وقد وُكِّب هذا الانهيار من الجانب الإسلامى نهضة كبرى فى العالم الغربى ، ولا سيما فى العلوم والفنون ، فزادت قوة دول الغرب على قوة الشرق ونشرت نفوذها على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم، وما زال المسلمون فى سباتهم الى أن استولى الشلل على كل أطراف المملكة وقرب الخطر من القلب . أما تصوير الواقع القائم بهذه الصورة المحددة فيجب ألا يشيط الهم لأن الارتفاع ممكن والنهضة ميسرة ، فقد مرت شعوب كثيرة فى مرحلة رقاد وسبات عميق ثم استيقظت كالرومان واليونان ، كما يذكر الكواكبى الطليان واليابانيين وسواهم من الأمم التى استرجعت شأنها بعد تمام الضعف .

ومن أسباب ضعف العرب والمسلمين عقيدة الجبرية ، فإن لايمان المطلق بأن الإنسان مسير غير مخير وفاقد للارادة تساما ، يكفى ليبقى الإنسان على حالته التى يظن أن الله قد أراد له أن يبقى عليها ، فيزهد الإنسان فى الدنيا ويقنع بالخطأ الهزيل من الرزق . وهذا يتعكس على حرية المواطن بصفة عامة ، هذه الحرية التى يحددها الكواكبى تحديدا عصريا فيقول : هى أن يكون الإنسان ممتازا فى قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم . ومن أنواع الحرية تساوى الحقوق ، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء عن الشعب ، وعدم الرهبة فى المطالب وبذل التضحية . ومن فروعا أيضا حرية التعليم والخطابة والمطبوعات والمباحث العلمية . فإذا فقد الشعب الحرية ، فإنه يفقد رغبته فى الحياة أساسا .

كذلك قصر العرب والمسلمون فى مجال العلوم المادية التى تركز عليها الحضارة المعاصرة ، فى حين أن القرآن يتضمن حضا على طلب هذه المعارف وإشارات واضحة الى التعرف على أسرار الكون . وبدلا من خوض

غمار العلوم الحديثة ، أغرم المسلمون والعرب بفتن الجدل في العقائد الدينية بالإضافة الى تشديد الفقهاء التأخرين في الدين خلافا للسلف ، وادخال العلماء المدلسين على الدين مقتبسات وبدعا متنوعة ، واعتقاد منافاة العلوم الوضعية والعقلية للدين الاسلامي ، وحرمان طلاب العلم من الرزق والتكريم ، وابعاد الأمراء للأحرار وتقريبهم للمتعلقين والأشرار ، وحصر النشاط السياسي في الجباية والجندي وهدمها .

ويتوغل الكواكبي في توضيح الأسباب السياسية والادارية التي جرت الخلافة العثمانية - ومعها الأمة العربية - الى الخراب ، فيذكر منها توحيد قوانين الادارة والعقوبات على اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات ، والتمسك بأصول الادارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة ، وجهل رؤساء الادارة في المركز أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها ، وتفويض الامارات الكبرى ببعض البيوت العينية ولمن لا يحسن إدارتها لتنفذ الرعية من الأمير الحاكم ، فلا تنفق معه ضد الدولة ، والتمييز الفاحش بين أجناس الرعية في المنصب والمقام كعضد الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال مع أنهم ثلثا رعيته ، والضغط على الأفكار المنتبهة بقصد منع نموها وسموها وإطلاعها على مجارى الادارة ، وتمييز الأسافل فضلا وأخلاقا وعلميا وتحكيمهم في الرقاب الحرة وتسليطهم على أصحاب المزايا ، وإدارة المصالح الهامة بدون إستشارة الرعية ولا قبول مناقشة فيها .

أما في كتاب « طبائع الاستبداد » فيعرف الكواكبي الاستبداد بأنه : « اقتصار المرء على رأى نفسه في ما ينبغي الاستشارة فيه » . وهو من الصفات الرئيسية في الحكومة المطلقة التي تنصرف في شئون الرعية دون حساب تؤديه ولا خضوع للمراقبة والتحقيق . وقد ظهرت في مختلف أنواع الحكومات ومنها التي تدعى الحكم باسم الشعب . والاستبداد - في نظر الكواكبي - لا يرتبط بالسياسة فحسب ، بل يرتبط بالدين ، والعلم ، والمجد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقي . لذلك يحتاج التخلص منه المأما من الفكر والباحث بكافة هذه المجالات حتى يستطيع اقتفاء أثره واقتلاع جذوره . المنتشعبة والراسخة . فالتطور الحضاري يستحيل في وجود الاستبداد بكل المظاهر المتعددة المرتبطة به .

فعل المستوى الديني يرى الكواكبي الاستبداد في تصرفات بعض رجال الدين الذين يتمسكون بالقشور دون اللباب ، والذين ينسون أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية ، وسار الخلفاء

الراشدون وبعض الأمويين والعباسيين والأيوبيين على هذا النهج السليم
القديم ، لأنهم فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه اماما ، وهو مشحون
بتعاليم تحض على مقاومة الاستبداد وعلى احياء العدالة . هذا الدين لم
يبق على صفاته وجلاله بل تسربت اليه الشوائب مع الزمن فأصبح عرضة
للتعديل والتعديل ، وتنتج عن العناصر الدخيلة ضعف المراقبة والتفاضل
عن أعمال الحكام فأفسح لهم المجال في الاستبداد وتجاوز الحدود .

وعلى المستوى العلمى يرى الكواكبي أن ليس من أهداف المستبد أن
تتنور الرعية بالعلم ، فظلام الجهل يعتبر من أفضل المراتع للاستبعاد .
والعلم فضاح للشر ، يولد فى النفوس حرارة وفى الرؤوس شهامة .
لكن هناك مجموعة من المعارف لا يقاومها المستبد ، بل يشجع على الخوض
فيها ومنها : علوم اللغة وعلوم الدين . يقول الكواكبي : ان هذا النوع
من المعرفة يصرف الناس عن الاهتمام بشئون الدولة . أما العلوم التى
ترتد بنفسه منها فهى علوم الحياة : العلوم الفلسفية والنظرية والمقلية
والتاريخ وغيرها من العلوم التى تميز ستائر الجهل وتفتح الأبصار على
واقع الحياة . لذلك يسعى العلماء الى نشر المعرفة ويجهدهم الطغاة فى
اطفاء نورها . والطرفان يتجاوزان العوام أو الشعب . الا ان جو الارهاب
لا يمنع من ظهور بعض العلماء الذين يسمون جهدهم فى تنوير أفكار
الناس .

ويحاول الكواكبي أن يعرف مفهومه لكلمة « العوام » بقوله : انهم
أولئك الذين اذا جهلوا خافوا ، واذا خافوا استسلموا . وهم الذين متى
علموا ، ومتى قالوا فعلوا . أما أخوف ما يخافه المستبد فى بلاد الغرب
من العلم هو أن يعلم الناس حقيقة أن الحرية أئمن من الحياة . ويلاحظ
الكواكبي أن المستبدين الشرقيين يصفى الخوف بنفوسهم . وما تفرسهم
الا مظهر لاختفاء مركب النقص فى طبيعتهم . والواقع أن الحكومة المستبدية
تكون طاغية فى كل فروعها . من الملك أو الأمير أو الشرطى أو القراش أو
كناس الشوارع ، ولا يكون كل صنف من هؤلاء الا من أسفل أهل طبقته
أخلاقا . وكلما اشتد ظلم الطاغية ، احتاج الى عدد كبير من الأعوان
ليساعدوه فى الضغط والارهاب .

أما على المستوى المالى والاقتصادى فيؤكد الكواكبي ضرورة احراز
البلال بوجه مشروع والا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير لأن الافراط فى
الثروة مهلك للأخلاق الحميدة فى الانسان . ومن هنا يشدد الكواكبي
على تحريم الربا برغم اشارته الى أن المجتمع المصرى يقوم فى أساسه
الاقتصادية على وجود المصارف وعلى العلاقات بين هذه المصارف

والصناع والتجار . وفى عهد الحكومات المستبدة يشتد الحرص على جمع الثروات حيث يسهل تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعدي على الحقوق العامة .

أما على المستوى الأخلاقي فيلاحظ الكواكبي أن العلاقة بين الاستبداد والأخلاق هى علاقة سلبية ، فالاستبداد لا يقتصر أمره على كبت الحريات والتصرف فى شئون الدولة تصرفا كفييا بل يتعدى كل ذلك الى افساد الخلق البشرى وتشويه الفضائل . فالاستبداد يجعل الانسان حاقدا على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويكره وطنه ويشيع القلق فى نفسه لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ، ولا عرضا غير معرض للاهانة ، كما أن الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ويمرض العقول ولا سيما فى العوام الذين يصل بهم الأمر الى عدم التمييز بين الخير والشر . ويبلغ بهم تبذل الفكر الى أن مجرد آثار الأبهة والعظمة التى يرونها على المستبد وأعوانه تخلق أبصارهم . ومجرد سماع ألفاظ التفخيم فى وصف الحاكم يدفعهم الى الانصياع بين يديه كأنهم الماشية أمام الذئب ، بل أن الاستبداد قد يسديها رجال الدين ، فلا توجه الا للمستضعفين الذين لا يملكون شأنهم ، فى حين أن هذه النصيحة يجب أن توجه الى المستبد .

وعلى المستوى التربوى يتفق الكواكبي مع مفكرى العرب القدماء وبصفة خاصة مع اخوان الصفا والغزالي من أن طبيعة الانسان خيرة وميمنة على الخير ، ولكنها تبدا فى حالة حيادية متأثرة بالتربية والتوجيه ، ويمكن طبيعيا بالأراء الخيرة او الشريرة . والتربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرن والقدرة والاقتباس . وهى تتأثر بعد مرحلة البلوغ بصفة خاصة بالبيئة المحيطة بالانسان والمجتمع ، وبالقانون ، وبالنهج السياسى ، ثم بارادة الانسان نفسه . وإذا كانت فلتربية تمويد اللسان على قول الخير ، وتمويد اليد على الكرم ، وتكبير النفس عن السفساف ، ونصرة الظالم ، وحفظ الشرف والحقوق وحب الوطن واحتقار الظالمين ، فإن الاستبداد يحصن الناس على اباحة الكذب والخداع والتذلل ، ويأتى بأجيال من الناس يعيشون فى جو مشحون بالفساد تكون المدرسة فيه سجننا ، والشارع مملعا للرديلة ، والأسرة مصدرا للتنقيص .

أما عن التقدم الحضارى ويسميه الكواكبي الترقى فيقول انه إذا كانت الحركة سنة عامة فى الخليقة ، دأبها بين شحوص وهبوط ، فالترقى هو الحركة الحيوية ، ويقابله الهبوط وهو الحركة الى الانحلال أو الموت . والاستبداد دأبها مع الهبوط الى حيث الانحلال أو الموت . بهذا كان الكواكبي واعيا أدق الوعى للأثر المفسد الذى يحدثه الاستبداد فى حياة

المجتمع الانساني ، ويرى أن الإرادة مفتاح الأخلاق ، فأسير الاستبداد
المغاقد الإرادة ، مسلوب حق الحيوانية فضلا عن حق الإنسانية ، لأنه يعمل
بأمر غيره ، لا بإرادته • ومن هنا كانت ضرورة اصلاح أخلاق النخبة في
المجتمع قبل غيرها •

والشيء الجدير بالتسجيل أن الكواكبي لم ينفصل عن تقاليد العربية
الخاصة ، أو يظهر أقل انحراف عن اتجاهها القديم ، على الرغم من كل
هذا التفتح العجيب لتلقى الأفكار الجادة المثمرة أينما وجدها • لقد جمع
بين الأصالة العربية والمعاصرة العالمية في أسلوب قد يعجز عنه بعض
العرب الآن • ولنا أن نتصور حال العرب الآن إذا كانوا قد استوعبوا
فكر الكواكبي - الذي نشره منذ حوالي قرن مضى - ووضعوه موضع
التنفيذ ؟! لا شك أن تقدما خطيرا كان يمكن أن يحدث للأمة العربية ، لكن
يبدو أن أمتنا ما زالت تعاني من بقايا العقلية العثمانية المتجمدة ومن آثار
الاستعمار التقليدي • من هنا كان الكواكبي مدركا لأبعاد مهمته الحضارية
القومية الخطيرة ، وأكد أنها في حاجة إلى الكثيرين من أمثاله لكي يزيلوا
هذه الرواسب والشوائب التي لا بد أن تستغرق وقتا طويلا •

٧٤ - زكى مبارك (مصر)

زكى مبارك من رواد الفكر القومى العربى فى مصر . فى وقت كان فيه أحمد لطفى السيد ينادى بالقومية المصرية ، وطه حسين يقول بأن مصر تنتمى الى ما أسماه بحضارة البحر الأبيض المتوسط ، وسلامة موسى يدعو الى العودة الى الأصول الفرعونية . ولم تتوقف انجازات زكى مبارك الفكرية القومية عند حدود المناداة بها والكتابة عنها بل خاض زكى مبارك معارك ومساجلات كثيرة مع معظم أدباء عصره ومفكره مثل طه حسين والحقاد وأحمد أمين ومحمد لطفى جمعه وسلامة موسى وغيرهم . ولم تدع كلمة الحق له صديقا ، وعاش وسط عدوات خصومه ، وعانى متاعب كثيرة ، لكنه كان يؤمن أن المعارك الأدبية والمساجلات القومية هى فرصة لا يقاط الروح القومية من الجمود والبلادة . وكان يرى أن الخصومات تشحن عزيمته وتمد دمه بفيض من قوة الحديد . وبهذه الصلابة برز ايمانه الشديد بالتراث الاسلامى والثقافة العربية والقومية العربية فى مواجهة دعاة التغريب ، وأعداء الثقافة العربية والاسلامية ، والناشرين للاتجاهات الشعبوية ، مثلما فعل مع سلامة موسى فى المعارك التى استمرت بينهما فترة طويلة ، ووقف فيها موقفا صلبا حاسما من آراء سلامة موسى التفريعية ودعواته الشعبوية والاقليمية ومناداته بالعمامة وانكاره لقيمة تراثنا العربى . ففى عدد جريدة « البلاغ » بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٢٥ رد على سلامة موسى مدخضا لأرائه فقال :

« كنت بينت للخصم الشريف سلامة موسى وجه الخطأ فيما ذهب اليه من الدعوة الى الاقلال من العناية بالأدب العربى ، وكانت حجتي أنه يعنى الأدب الفرعونى مع أنه أدب موغل فى القدم ، ولم يقتل أحد أنه يضيع وقته فيما لا يفيد ، فكيف يلام رجل مثل اذا قصر عمره على درس

الأدب العربي ، مع أنه أدب حي لا يزال يسيطر على أذواق الناس في المشرق والمغرب ، وهو فوق ذلك يفسر غوامض النفس العربية التي تلتفت للإسلام ونشرته في العالمين .

« وأعود اليوم فأقرّر أن لدراسة الأدب العربي غايات أخرى غير الغايات الدينية ، وأبدأ فأرفض حجة الأستاذ سلامة موسى إذ يرى أن غاية الأدب هي توجيه الحياة الاجتماعية ، وأن الأدب الحديث أنفع دائما من الأدب القديم ، لأنه أقرب ولأنه يصلح للحياة التي نعيشها تمام العيش ، أما الأدب القديم فيتحدث عن حياة مضت وانقضت ولم يبق ما يوجب أن نتلفت إلى ما كان فيها من محاسن وعيوب » .

وفي مجلد جريدة « النساء » لعام ١٩٣٢ سجل زكي مبارك أحد مواقفه البارزة في الدفاع عن اللغة العربية ، والهجوم على الدعوة التي حمل لواءها المبتشرق الفرنسي لويس ماسنيون في تغليب العامية والحروف اللاتينية . قال مبارك :

« ان الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الإسلام . وسيلتهم الى ذلك أن يقتعوا بعض الأندال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة وان الإسلام لا يصح أن يكون أساسا لمدينة جديدة وأنه لا يليق بالرجل المعصر أن يكون متدينا لأن الديانات لم تكن الا لهداية الرعاع .

« وهم المحزن أن هذه الدعايات يقوم بها أناس كنا نظنهم من أهل المروءة الشرفاء فاني أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكني لا أفهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين عاما في التعرف الى اللغة العربية والإسلام أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعي العلوم الحديثة .

« وهم يقولون ذلك حرصا على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار وأنصار العلم والانسان .

« ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت وكان من مهمته أن يبيت سموه في الشباب السوريين فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية «توجب أن تتفرع إلى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية . فيا سعادة الشرق العربي اذن حين تصير اللغة العربية الى مثل ما صارت اليه اللاتينية ، فقد ماتت لغة الرومان حيث لارجمة ولا مآب وهذا هو الفخار الذي يطلبه ذلك المستشرق للغة العربية . فأكرم به من صديق !

« ومن نوع هذا الخلط ، ما زعم ذلك المستشرق المغرض عن الحروف العربية ، فقد ألقى محاضرة في الكوليج دى فرانس أبان فيها أنه لاجية للغة العربية الا اذا كتبت بحروف لاتينية . »

« لم يبق الا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب الى مثل ما انحدر اليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأوامر الأدبية والروحية . وفي ذلك تيسير لمهمة الدسائس الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والأداب . »

وعلى المستوى القومى السياسى البحث كتب زكى مبارك مقالا عام ١٩٤١ فى مجلة « الفتاح » بعنوان « فى الطريق الى الوحدة العربية » ضمنه آراء رائدة فى مجال بناء القومية العربية . فقد أوضح أن الوحدة العربية بأى شكل من أشكالها المحتملة والممكنة شرط أساسى لأية نهضة عربية مقبلة . وخاصة أن امكانيات الوحدة جاهزة للاستخدام ، وليس العرب فى حاجة لا صطناعها كما يحدث فى القوميات الأخرى . ان عوامل اللغة والتراث والتاريخ والجغرافيا والآمال والآلام المشتركة من الأسس الراسخة التى لم يستخدمها العرب الاستخدام السليم ، بل انهم فى معظم مراحل تاريخهم الحديث على وجه الخصوص لم يستغلوها على الاطلاق ، برغم أن مستقبلهم كله مرتهن بمدى توظيفهم لها .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد سجلها زكى مبارك منذ حوالى أربعين عاما ، فانها تبدو وكأنها كتبت اليوم وذلك لدوران العرب فى دائرة مفرغة من الصراع العقيم والتمزق الأليم الذى شتت كل امكانياتهم الايجابية فى البناء القومى السليم . ولا نزال فى انتظار تحقيق الآمال والطموحات التى جعل منها زكى مبارك علامات الطريق المؤدى الى الوحدة العربية .

هذا على المستوى الفكرى والنظري ، أما على المستوى العملى التطبيقى فقد كان زكى مبارك فى نظر رواد العروبة الحديثة « جامعة عربية » ، فى حد ذاته قبل أن تولد الجامعة العربية ، وذلك أيام كان مبعوث مصر الثقافى فى العراق ، ثم أيام أن عاش مبعوث البلاد العربية فى وطنه مصر . لذلك كانت العروبة عنده فكرة وسلوكا .

٧٥ - محمد المبارك (سوريا)

محمد المبارك من المفكرين القوميين العرب الذين شاركوا بقسط وافر في مجال البحث عن الذات القومية للأمة العربية . فابحاثه ومحاضراته وكتبه ودراساته نلقت بأضواء عديدة على الجانب النظري في القوميات وتطور البشرية من الوجهة الواقعية ، والصلة بين القومية والانسانية ، ثم تطبيق هذا المنهج النظري وطرح قضاياها على المستوى العربي ، وإستعراض تطور الأمة العربية وظهور الوعي القومي فيها ، والمراحل التي مر بها ، والأشكال السياسية والقوالب الفكرية التي اتخذها ، مع نظرة نقدية تحليلية لهذه القوالب والأشكال . كل هذا من أجل تحديد اتجاهات الأمة العربية الأصلية ، وعناصر رسالتها الخالدة .

وفي كتابه « الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » ١٩٥٩ يؤكد محمد المبارك إيمانه بأن الأمة العربية بموقعها بين القارات الثلاث من العالم ، وبموقع ثقافتها الانسانية بين العالم الغربي المادي ، سواء الرأسمالي والاشتراكي ، والعالم الشرقي الوثني والروحاني الخيالي ، وبموقعها القيادي من العالم الاسلامي تستطيع أن تقوم في العالم بدور المنفذ ، وأن تكون في طليعة الحضارة الانسانية المقبلة . فالقطار العربية الممتدة بين القارات في أراضى قارتين لها مزايا خاصة ، في التنوع والتكامل وسعة الامتداد وكثرة المنافذ الإستراتيجية . هذا بالإضافة الى الانسجام والوحدة الطبيعية القائمة بين سكان البلاد العربية .

وإذا كان موقع الأرض العربية موقعاً ممتازاً بالنسبة للعالم ، فإن موقع الحضارة التي حملها العرب والتراث الذي تناقلوه جيلاً بعد جيل والمبادئ والأفكار التي دأبوا عليها ، تقع بين حضارات العالم كذلك في

موقع ممتاز . فالحضارة التي شعت من بلاد العرب والتي تجاور الحضارتين غربا وشرقا ، هي وحدها التي لم تهمل جانباً من جوانب الانسان ، ولم تقدم نموذجاً للانسانية ونظاماً لسيرها يفن فيه أحد الاعتبارين المادى أو الروحى .

أما عن وحدة الأمة العربية وانسجام أجزائها فإن بلاد هذه الأمة قد تم تعريبها ، فى هذه الدائرة الواسعة التى تصل الى شواطئ المحيط الأطلسى وحدود إيران وشمالى الشام والبحر العربى فى الفتوحات الأولى التى خرج بها العرب يحملون رسالتهم الحضارية الى العالم . فقد خرجت من جزيرة العرب موجتان : أحدهما بشرية ، أمدت البلاد المتاخمة فى الشام والعراق ومصر والمغرب بعدد وفير من أبناء العربية ، هاجروا اليها قبل الاسلام قليلا وبعد الاسلام بكثرة وفيرة : فاندسجوا بأهلها وانصهر الجميع فى بوتقة واحدة ، وعمت العروبة هذه البلاد كلها . وأما الموجة الثانية ، فهى موجة ثقافية فكرية ، فقد نشر العرب لغتهم ، والعقائد والمبادئ التى آمنوا بها ، ونشروها فى تلك البلاد ، فأصبحت أساساً ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية . وتمت بذلك عملية التوحيد الفكرى والثقافى .

أما بالنسبة للمستقبل فإن العرب يمكن أن يقوموا برسالتهم الحضارية ، لكن هذه المهمة التاريخية تنوقف على وعيهم بذاتهم ، ووعيم برسالتهم ودورهم ، وخاصة إن القيام بهذا الدور يأتى فى أعقاب عملية جذرية عنيفة للتحرر من رواسب عصور الانحطاط من جهة ومن النفوذ الأجنبى المتجلى فى الاستعمار وفى مفاهيم ومذاهب أجنبية فاسدة من جهة أخرى ، وتدارك جميع نواحي التخلف عن مجالات الرقى المادى الذى بلغت الحضارة فى هذا الميدان للوقوف فى رأس الطريق فى مسير الحضارة ، دون الأخذ بما يقترن بذلك الرقى من مذاهب فكرية واعتقادية وأخلاقية ليست من مستلزماته .

وحتمية القومية — عند المبارك — تنبع من أن البشرية فى واقعها كانت ولا تزال تتكون من مجموع وحدات قومية لامن مجموع افراد . ولكل وحدة قومية موقع من الأرض وتاريخ ، أورتاها خصائص ومزايا عرفت بها ، وظهرت فى ميادين حياتها ، أوجدت فيما بين أفرادها ارتباطا نشأ عن هذا الاشتراك فى الأرض والأصل والتاريخ وفى الصفات والمزايا بوجه الاجمال . وهذا الارتباط بين أفراد الأسرة فيما بينهم ، وارتباط أفراد القبيلة أو العشيرة ولكن فى نطاق واسع . وهو نوع من التعبير عن

بغريزة حفظ الذات الجماعية . وليس الشعور القومي الا تعبيرا عن هذه الغريزة ، وهو أشبه بالشعور الانانى بالنسبة الى الفرد ضمن الحد الذى يكون دفاعا عن النفس وحفظا للذات الفردية .

ويؤكد محمد المبارك على ضرورة مراعاة الخصائص المميزة لكل أمة واعتبارها عاملا أساسيا فى تطور تلك الأمة وفى منهاج حياتها ونظم تشريعها . ولكن يجب من جهة أخرى عدم إهمال الخصائص الانسانية العامة بل ينبغي كذلك العناية بها وتنميتها ، اذ بذلك تلتقى الشعوب والأمم فى نقاط مشتركة . ان إهمال الخصائص المميزة اضاعة للذاتية ، واضاعة للجهود البشرية ، واقتلاع للجذور التى تصلنا بالبيئة التى نعيش فيها ، كما ان الاعتماد عليها وحدها ، وتخصيص الفروق القائمة بين الأمم بالاعتبار ، وإغفال الخصائص المشتركة بينها ، تقوية للعصبية العرقية ، ووقوف دون نمو الروابط الانسانية ، وتعويق للتطور نحو حضارة انسانية متعاونة مثل .

ولاشك ان نمو الوعي بالذات القومية كان من أهم العوامل التى ساهمت فى تكوين العرب الحديث ، وقد بدأ منذ اشتدت حركة الانفصال عن الأتراك ، وازدادت شدة بالحركات الاستقلالية للتحرر من الاستعمار . وكان أبرز مظاهره الأولى الاعتزاز بالماضى والافتخار بالتاريخ ، وكان ذلك سببا فى التأمل والتفكير فى هذا الماضى والقاء الأضواء على الصفحات المجيدة منه والتفتيش عن مواطن القوة وأسباب النجاح والتقدم . وأصبح للعرب مصدران يستمدون منهما القوة : أحدهما خارجى يجدونه فى نماذج الأمم الأوروبية ، وثانيهما داخلى وهو تاريخهم وخضارتهم . وكان هذا المصدر الثانى يتزايد قوة ويتسع أفقا ، وبما يزال كذلك حتى يومنا هذا . وفى تمييز الجوهرى من غيره والأصيل من المعارض فى كل منهما ، فى عمق النظرة أو سطحيتهما كما يختلفون فى التنسيق بين المصدرين والتوفيق بينهما فى نظرة جامعة . ومن هنا نشأت فى هذا العصر فى العرب تيارات وآراء ونظرات مختلفة ، تبلغ فى غلوها أحيانا فى الاعتماد على المصدر الخارجى ضد الشيوعية والارتداد عن عقيدة الأمة العربية وحضارتها ومجتمعها ، كما تبلغ حد الجحود فى الاعتماد على المصدر الداخلى ولا سيما فى طوره الأخير الموروث وحالته المتردية أحيانا أخرى .

وإذا كان الاتصال بالغرب قد أوقد شرارة اليقظة ودفع بالدم فى الجسم الراكد وكان من هذه الناحية خيرا ، فانه من جهة أخرى فتح فى جسم العرب ثغرة نفذ منها الكثير من الأفكار الغربية وانتقل عن طريقها كثير من أمراضه أو أعراضه المرضية . ان الشعور الذاتى والوعى القومى

الذى حدث كان طبيعيا في هذه الحقبة من تاريخنا ، ولكن هذا شيء ، والصيغة التى صيغ بها هذا الشعور والفكرة التى عبر بها عن هذا الوعي شيء آخر . فقد كان الهم الأكبر للعرب فى النصف الأول من القرن العشرين الحصول على الاستقلال السياسى ، ولذلك لم تكن تلك الحركات الوطنية ذات برامج اصلاحية مدروسة ، كما انها لم تكن مستندة الى فلسفة محددة . او عقيدة معينة .

لكن لم يكن هناك مناص من الانتقال من الحركة السلبية بعد أن تحررت أكثر الأقطار العربية إلى حركة ايجابية توجيهية بنائية . فقد قوى الاحساس بالذات بسبب قوة الصدام مع الأجنبي المستعمر وبسبب الفزوات الفكرية الجديدة التى هاجمتنا من الخارج ، فكانت مرحلة البحث عن الذات وتحديد معالمها وأصبح السؤال المطروح هو من نحن ؟ ما هو كياننا ؟ ما هي مقوماتنا ؟ لكن محاولات الإجابة اتخذت شكل الانحراف عن الجادة وعن جبهة الشعب فى بعض الأحيان مثل جواب القومية السورية المصطنعة ، والفرعونية ، والفينيقية ، من القوميات الإقليمية الضيقة التى اخترعت أحيانا ولققت وصنعت لأغراض خاصة وتنفيذا عن رغبات مكبوتة . وقد ساعد هذا الاتجاه الشعبى أن تحديد صفة العروبة على أنها «انتماء الى قدم وانتساب الى أمة لم يكن فى الحقيقة كافيا فى الطور الأخير من حياتنا . فان الغرب يقف أمامنا ، لا فى شكل قوميات فحسب من فرنسية وجرمانية وساكسونية ، بل فى شكل مذاهب فكرية وعقائد اجتماعية ، ملحا علينا بالجواب ، عارضا علينا مذاهبه وعقائمه ونفوذها الثقافى الفكرى ، غير مكتف بجوابنا أننا عرب .

ويرى محمد المبارك أن الطريق الوحيد لمنع الغزو العقائدى الأجنبى هو أن يكون لنا نظام عقائدى سليم قابل للحياة يتصل بنا بتاريخنا وعقائدنا دون الاكتفاء بالانتساب الى قوميتنا . ذلك لأن القومية انتساب وانتماء ووجود ، وليست فى ذاتها عقيدة فى الحياة . فإذا اكتفينا بهذا الانتساب ، وأقمنا من القومية نفسها عقيدة ومذهبا فى الحياة ، كنا كمن أدخل الساحة وأوجد الفراغ وأفسح المجال للغزو الفكرى الخارجى بحيث يتدفق بلا عائق وبلا مانع ، ولذلك كانت الحركات القومية المستندة الى مجرد عاطفة الفخر والاعتزاز ، أو لجرد المقاومة السلبية للغزو الأجنبى ، غير ممانعة من تسرب الغزو العقائدى ، ولا تتصف بأى مناعة أمام المذاهب الأجنبية ، ولا سيما اذا اكتفت بتحرير الجيل من رواسي عبور «التشويه والانحطاط الأخيرة ، فهي بذلك تحرى عليه تصفية وتفرغ وكأنها تنتظر بعد ذلك من يملأ الساحة الفارغة من الخارج ، ولهذا تعال فى أوساط

بعض المثقفين لئاء بحاجة القومية العربية الى أيديولوجية أى منهج عقائدى .

لكنهم نسوا أو تناسوا أن هذه الأمة لم تمش يوما واحدا دون عقيدة منذ قامت دعوة إبراهيم تنادى التوحيد ، وإن كانت هذه العقيدة أخذت أشكالا وصورا عديدة تتناسب مع الزمن : ومنذ ذلك الحين والشعب العربى يشعر كل الشعور بقوة الروحية والفكرية والوجدانية . لذلك فالعرب لا يبدؤون الآن من الصفر كما يزعم الشعوبيون ، بل إن لهم رصيدا ضخما فى تاريخ البشرية والحضارة . ولئن اعترى حضارتهم وتاريخهم تشويه فى العصور الأخيرة ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون وراء عصور التشويه هذه عصور زاهرة نضرة ، وحضارة أصيلة ، وعقائد صافية حية .

من هنا كانت الأيديولوجية العربية الجديدة تعنى عملية تهذيب عقائدنا الموروثة من العصور الأخيرة لنفى الدخيل عنها ، وإزالة ما علق بها عبر القرون ، وما غشيها من عناصر طارئة أو طفيلية أو غريبة فاسدة ، ثم التوفيق بينها وبين ظروف حياتنا الحديثة ومراحلها مع الحفاظ على الأساس الجوهرى منها . إن البلاد العربية فى واقعها لا تقبل فلسفة أجنبية مستقاة من غير تاريخها وعقيدتها ، وإن وضع أى مفهوم للقومية العربية يعارض هذا الاتجاه هو مفهوم مصطنع غير واقعى . بل أننا نجنى على مستقبل الأمة العربية إذا جعلنا بعض الاعتبارات الزمنية ، والأوضاع الإقليمية الجزئية الطارئة ، تتحكم فى حقائق خالدة هى فى الصميم من كياننا وتتملئ بذاتيتنا وبمستقبل قوميتنا ورسالتها وخصائصها .

ولو نظرنا الى الأمة العربية على اختلاف أقطارها الشاسعة ، لوجدنا بينها حدا أدنى من الوحدة والاشتراك والانسجام ، على اختلاف مستوى الثقافة والعقائد الدينية وطراز المعيشة ، وذلك فى العقائد والأفكار والمبادئ والمثل والأخلاقيات والعادات ، ولكن المهم الاحتفاظ بهذا الحد الأدنى المشترك ، بل توسيعه وزيادته ، فإن التقدم وسرعته متوقفان على ازدياد نسبة الانسجام وقوة التماسك والتمازج ، والا فقد يتعرض هذا الحد الأدنى فى بعض الأقاليم العربية للخطر ، إذا ظهر من العوامل ما يضعفه ويقلله . ذلك أن هذا الحد الأدنى يفوق ذلك الذى يوجد فى كثير من الأمم الراقية ، ولكن الوقوف عنده جمود يعوق الحركة ويمنع السرعة ويحول بين الأمة العربية وأهدافها ، فى حين أن الاحتفاظ بهذا الانسجام القائم وزيادته ، يقتضيان النظر فى العوامل المؤدية الى

الانسجام ، فان زيادتها وقوتها تؤدي الى قوته وازدياده ، وضعفها يؤدي الى ضعفه .

وفي محاضرة القاها محمد المبارك في جامعة القاهرة في عام ١٩٥٩ عن « العناصر الخالدة من تراث الأمة العربية » أوضح أن لنا تراثاً عريقاً يجب أن تميز فيه المظاهر الخارجية المتبدلة من الاتجاهات الثابتة المستمرة والقيم الخالدة ، وأن اتجاهنا الحضاري يقوم على القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية التي يجب أن تكون دوماً الغاية في كياننا المادى ونظامنا الحاكم، وأن حضارتنا المتجددة تقوم على صعيد مشترك تلتقى فيه الأديان السماوية ، وخاصة الاسلام والمسيحية ، قوامه الايمان بالله وبمسئولية الانسان في حياة خالدة تتمحق فيها العدالة الالهية ، والفضائل الأخلاقية وغير ذلك من القيم الخالدة التي كانت أقوى من المحركات الاجتماعية والنفسية لاقامة حضارة انسانية سليمة . وأخيراً فان حضارتنا ذات اتجاهات محددة في ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية ، وليست ذات نظم ثابتة جامدة نهائية ، لذلك فان مجال الابداع والتجديد والابتكار مفتوح على مصراعيه .

٧٦ - زكى نجيب محمود (مصر)

إن من يدريس الفكر القومي العربى عند زكى نجيب محمود يدرك
إن رجلته حول القومية العربية بدأت من الشك لتصل إلى اليقين القائم
على العلم والفلسفة العقلانية والخبرة العملية . فقد كتب فى السمان
والعشرين من ديسمبر عام ١٩٥٣ إثر زيارته لمتحف الفن (المتروبوليتان)
فى نيويورك :

« امتلات اليوم زهوا ، بقدر ما أقمعت حسرة على أن يكون هذا هو
ماضيها المصرى ، ثم نملأ الدنيا صياحا بأننا عرب : إن عظمة الشعوب
هى فى فنونها وعلومها ، وقد ترك المصريون هذا التراث الفنى الضخم ،
الذى يملأ متاحف العالمين ، فماذا قرى فى المتاحف من آثار العرب ؟
أقبلت هذا الماضى المصرى المجيد ، تلقى بكنوزنا فى جوف البحر ، ونغضى
عنه أعيننا ، ونصم آذاننا ، لنقول للدنيا بأفواه تتساقط منها خيوط من
لعاب البلاهة والخبيل : نحن عرب ؟ » .

وقد بلغ عدم إيمان زكى نجيب محمود بالقومية العربية فى عقده
الأربعينيات أنه تمنى لبلاده أن تكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتب
الأوروبيون ، وأن تأكل كما يأكلون ، وأن تفكر كما يفكرون ، وأن تنظر
إلى الدنيا بمثل ما ينظرون :

لكن مع مرور الأعوام بدأت بوادر القلق فى الظهور ، وازدادت الخبرة
حدة . فبعد أن كان مخمورا بشئ اسمه ثقافة الغرب ، زال السحر
والاندهاش وأدرك أن جذور ثقافة الغرب تنبع من فروع الثقافة العربية ،
فاذا كان قد تمنى لأمته فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب ، لكنه اليوم
يريد لها أن تكون أمته هى أمته . أنها أمة لبثت طول تاريخها تفتن لما

يدور حولها ، لا لتقف منه موقف الرفض ، بل موقف من يأخذ ليقنتدى ، ولم يكن عجباً أن تأفل شمس أئينا فتتولى الريادة من بعدها الاسكندرية ، وأن يبدأ المد العربى قديماً فى المدينة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد ، ثم تنهض القاهرة لتستقطب كل هذا ويسك بالزمام فى دنيا الثقافة بين جنبات الأزهر الشريف .

لقد سجل زكى نجيب محمود هذه الاعترافات فى مقال له بعنوان « قلم يتوب » فى جريدة الاهرام بتاريخ ٩ ديسمبر عام ١٩٧٩ ، وكان قد كتب فى نفس الجريدة مقالاً آخر بعنوان « العروبة ثقافة لا سياسة » فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٩ بين فيه كيف أن عروبة العربى لا يصدر بها قرار ، بل هى « ثقافة » نحياها ، وليس فى وسعنا الا أن نحياها ، وعلى غرار ما قاله ارسطو حين قال انك لا تستطيع أن تنقض الفلسفة الا بفلسفة ، فان زكى نجيب محمود يقول انك لا تستطيع — وأنت مصرى — أن تتنكر للعروبة الا بالعروبة ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ، ما دمت تسوق تمردك عليها بلغتها ؟ ولهست اللغة وسيلة تعبير وكفى (كما قد يظن) بل هى فوق ذلك عند أصحابها وسيلة « تفكير » ، فقوالب التفكير عند من كانت لغته هى العربية ، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته هى الفرنسية أو الانجليزية أو غيرها ، ومن هنا استحالت الترجمة الكاملة من لغة الى أخرى الا على وجه التقريب .

وما يراه زكى نجيب محمود فى اختلاف اللغات من حيث عمق التأثير فى تكوين وجهة النظر وطريقة تناول ، يرى مثله فى اختلاف الذوق وفى اختلاف القيم من حيث درجة أهميتها على الأقل ، كما يتبدى ذلك كله فى الفنون وفى أسلوب العيش بصفة عامة .

ويحارب زكى نجيب محمود الوهم الذى قد يصيب بعض العرب بأن العروبة (التى هى ثقافة متميزة بخصائص معينة) تمنحى كلما دبت خصوصية بين رجال السياسة فى أقاليم الوطن العربى الكبير ، لذلك فان الرؤية الصحيحة تحتم النظر الى الأمر من زاوية صناعات الثقافة لا من زاوية صناعات السياسة ، فاذا نبغ شاعر فى أى بلد عربى ، استمع لشعره كل عربى ممن يتابعون هذا اللون من الأدب ، وإذا شدا شادا بالغناء فى مشرق أنصتت اليه الاسماع فى مغرب : كان شوقى شاعراً للعرب جميعاً ، وكان طه حسين كاتباً للعرب جميعاً ، وكانت أم كلثوم شادية للعرب جميعاً ، وهكذا كلما نتجت ثقافة عربية رفيعة ، سقطت أمامها الحواجز بين الأقاليم ، وبرزت العروبة أمام الاسماع والأبصار كياناتاً واحداً موحداً .

ويؤكد زكي نجيب محمود على أنه ليس المطلوب للعربي إذا أراد الترقى ، ألا يكون عربيا ، بل المطلوب هو أن يكون عربيا جديدا ، أى يجمع بين الأصالة والحداثة فى وحدة فكرية سلوكية لا تعرف الانقسام ، ويخوض مجالات الطب والهندسة والفلسفة ، وكل فرع من فروع الأدب والفن والعلم والحضارة العربية .

هكذا رأى زكى نجيب محمود قلمه الذى شطط ذات يوم فى تطرفه نحو الغرب ، قد عاد آخر الأمر الى توبة يعتدل بها ، فيكتب عن عروبة جديدة تكون هى الثقافة التى تصب جديدا فى وعاء قديم ، أو تصب قديما فى وعاء جديد . فالعروبة هى مركب ثقافى نعيشه فى حياتنا اليومية ، ولا نستطيع أن ننسلخ عنه إذا أردنا ، وأن نستعيده إذا أردنا . إن عروبة العربي ليست قميصا يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء . بل هى خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين . فهى مجموعة من القيم والعادات وطرائق النظر يتداخل بعضها فى بعض تتداخل الخيوط فى قطعة النسيج .

ولا يرى زكى نجيب محمود تناقضا بين عروبة العربي من جهة ومميزات الاقليمية من جهة أخرى . فالمصري مصرى وعربى معا كسا يكون السودانى سودانيا وعربيا ، والعراقي عراقيا وعربيا فى آن واحد . فليس على هذه الأرض كلها انسان واحد وحدانى الانتماء . وانما الآخر فى هذا يشبه الدوائر التى تتدرج اتساعا وصغارا يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع ثم هذه يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع . . . وهلم جرا . . .

ان الامر هنا ليس قضية بدائل لا يصلق منها الا بديل واحد ، بل هو مركب عظمى قد تصلق فيه جميع الصفات المعطوف بعضها على بعض دفعة واحدة . فى هذا يقول زكى نجيب محمود :

« اننى مصرى عربى فى آن واحد . . . ولصيرتى مميزات أنفرد بها دون سائر العرب . ولعروبتى خصائص اشتراك فيها مع سائر العرب ، على أن مصريتى وعروبتى كلتيهما ترتد آخر الأمر الى نسيج ثقافى بعينه ، وقولى اننى مصرى عربى ، معناه هو اننى أعيش ثقافة ، دائرتها الداخلية هى المميزات المصرية الخاصة ، ودائرتها الأوسع هى الخصائص المشتركة بين العرب أجمعين . »

وعندما يقول زكى نجيب محمود ان اللغة العربية هى أولى خصائص العروبة فإنه يقصد بذلك الى ما هو أعمق من مجرد عملية التفاهم بلغة

معينة : وهو أن خصائص اللغة تكون من نفسها خصائص أصحابها .
ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاءوا فى طرائق بالنظر على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات :

أما ثانية الخصائص التى تتألف منها عروبة العربى هى ميله إلى القفر السريع من الأفراد الجزئية الى تجريدها وتعميمها فى أنواع وأجناس، فهو لا يهضم - هذا الطائر - المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع من تلك الشجرة بل يكفيه أن يعرف الطائر فى عمومه من حيث هو نوع بأسره من الأحياء . وهذا يتجلى فى رسوم الطير والحيوان والنبات فى الفن العربى الذى يعتمد أهمال التفاصيل - كما هو الحال اليوم فى الفن التجريدى المعاصر - فكانت بالفنان العربى يرسم تخطيطا لطائر ، ولا يرسم طائرا ، أو يخطط لغزالة ولا يرسم غزالة . وهذا فى صميم تكوينه العقلى لا يعنى كثيرا بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة للمجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر فى القلاة على ظهور الإبل .

ومما يتفرع عن هذه الخاصية فى النظرة العربية ، ميل العربى الى تكثيف المعنى فى أقل حيز ممكن من اللفظ ، ومن هنا كان حبه للمأثر وللحكمة المضغوطة فى جملة قصيرة ، فهو يريد صميم اللباب ليظهر معه فى انتقاله السريع ولا يريد التفاصيل التى يثقل حفظها وحملها . وقد بلغ ميل العربى الى التجريد دون الاعتماد بالأفراد من حيث هم أفراد أن الشاعر العربى اذا تغزل فى امرأة فلم يكن فى معظم الحالات يقصد الى امرأة بعينها ، بل ان غزله منصب على « نوع » المرأة بأسره ، وكذلك قل فيه اذا وصف جويحدا أو بغيرا أو ماشئت مما يتعرض لوصفه .

وثالثة الخصائص التى تجعل من العربى عربيا فى نظرتة ، إيمانه بأن الحضارة الصحيحة إنما تدار على محور الأخلاق ، فليس المهم فيمن هذبته الحضارة أن يكون قويا بسلامة ، ولا قادرا بماله ، بل المهم هو أن يقوم التعامل بين الإنسان وربه ، والإنسان والإنسان ، على أنماط رسمتها السماء لأصل الأرض ، وحيا عن طريق أنبيائها . وماكل حضارة جرت هذا المجرى لأن هناك من الحضارات - ومنها حضارة هذا العصر - تجعل أخلاقها ثابتة من الأرض ، لأهابة من السماء ، فالقيم الاخلاقية فى غير العروبة ، قد يجعلونها أدوات لسعادة الإنسان ، أو وسائل لمنفعته أو يجعلونها متمشية مع منطق العقل ، أو غير ذلك من التحليل والتحليل ، وإنما جوهر العروبة الاعتقاد بأن الخالق يشاء ويأمر ، والمخلوق يطيع بغير سؤال : هل تتحقق له السعادة فى حياة هنا على هذه الأرض أو

لا تتحقق ، هل تأتية المنافع بناء على سلوكه الذى أطاع به خالقه أو لآتائيه
هل يرضى منطق العقل من ذلك السلوك أو لا يرضى ؟

ويتفرع عن هذه النظرة جانب هام فى الشخصية - كائنا ما كان
أقليهما من الوطن العربى - وهو أن العربى اذ يقابل بين الأفعال أو الأحياء
أو الأشياء التى يصادفها فى حياته الواقعة من جهة ، وبين مثلها العليا ،
من جهة أخرى ليستطيع تقويمها ، فهو انما يقابل بين طرفين ، كلاهما
واقع من كائنات هذه الأرض ، فهو يقيس هذا الفرد المعين من أفراد الناس ،
الى فرد آخر يراه مثالا للكمال ، ويقيس هذا الجواد أو هذه الناقة الى
جواد آخر أو ناقة ، وذلك لأنه لا يريد أن يقيس كائنات الدنيا الواقعة الى
تصورات عقلية لا وجود لها فى الأذهان . فكل الكائنات الأرضية زائلة
فانية ، ولا يجوز خلطها بكائنات سماوية من قبيل « المثل » التى تصورها
أفلاطون وسار على دربه فى ذلك كثيرون .

ومؤدى هذا الفصل بين دنيا الأشياء ودنيا الأفكار أن العربى لا يريد
للأفكار أن تقع أسيرة للأشياء ، لأنه بذلك سيضيع المطلق تحت رحمة
النسبى ومن ثم سيمجز عن مجاوزة ما هو واقع لينبغ ما هو وراء الواقع ؛
أى أنه لن يجاوز دنيا الفناء الى عالم الخلود ، فى حين أنه فى نظره الى
الكون يطمح دائما الى الوجود المطلق متحررا من كل قيود النسبية
الدينية . لذلك يرى زكى نجيب محمود أن طيران الانسان بخياله الى
اللامتناهى ، قافزا من الواقع الى ما وراءه هو فى صميم الصميم من المركب
الثقافى الذى يطلق عليه اسم « العروبة » - انها طريقة للنظر خاصة بنا ،
وتميزنا عن سوانا ، سواء أجاه مسقط رموسنا فى وادى النيل أم فى وادى
دجلة ، فى الجزيرة العربية أم فى بلاد المغرب ، فى أرض الشام أم فى
أرض اليمن .

وإذا كان زكى نجيب محمود يعترف بأننا قد نجد ثقافات أخرى
تشارك العروبة فى هذه أو تلك من الخصائص المذكورة ، فانه يؤكد أننا
لن نجد لها مجتمعة كلها الا فى العربى وطريقته فى النظر الى الكون
والانسان . كما أن تجديد تلك الخصائص لا ينفى أن نحاول تغيير ما نريد
تغييره منها ، اذا وجدناه معوقا لنا فى حضارة جديدة لكننا حين نفعل ذلك ،
نكون بمثابة من يغير فى أصوله الموروثة . ذلك أن عروبة العربى هى وجوده
الثقافى المتميز النابع من هذه الأصول الموروثة .

ولعل أكبر إسهام لزكى نجيب محمود فى مجال الفكر القومى العربى
يتمثل فى كتابه « تجديد الفكر العربى » الذى صدر عام ١٩٧١ ، والذى
أوضح فيه بأن مشكلة المشكلات فى الحياة الثقافية المعاصرة للعالم العربى

ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيده ، إذ لو كان الأمر كذلك لهان ، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع ، ونزيد من عدد المترجمين ، لكن ليست هذه المشكلة ، وإنما المشكلة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره نفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي يغيره نفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ انه لبحال أن يكون الطريق الى هذه الموازنة هو أن تضع المنقول والأصيل في تجاوز . ان من أخطر المهام الملقة على عاتق المفكرين القوميين العرب أن يبحثوا عن السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة .

وبالإضافة الى اجتهادات زكى نجيب محمود في هذا المجال ، فانه يطالب بالثقفين والمفكرين القوميين العرب بحل هذه المعادلة الصعبة التي تجمع بين الأصالة القومية والمعاصرة العالمية ، وخاصة أن القومية العربية في نظره هي مركب ثقافي قبيل أن تكون مفهوما سياسيا أو نظرية اجتماعية أو اتجاها اقتصاديا . فالثقافة العربية أشمل من هذا كله لأنها تبلور فكر الإنسان العربي وسلوكه . وإذا لم تحسم هذه القضية المصيرية، فستظل الشخصية العربية تحت رحمة المتغيرات الطارئة الوقتية سواء في الداخل أو من الخارج .

٧٧ - أمين مدني (السعودية)

لم تقتصر مجهودات أمين مدني وإنجازاته الموسوعية الثقافية على السعودية فحسب بل امتدت لتشمل كل تفاصيل الحضارة العربية وتطورات تاريخها العريض العريق . فهو كمؤرخ ومفكر قومي عربي يرى أن دراسة التاريخ لا تعني بأمجاد الماضي والبكاء على أطلاله كما يفعل بعض المفكرين العرب تحت تأثير العاطفة القومية وحدها ، فالتاريخ عنده دراسة للحاضر والمستقبل لأنهما امتداد حي للماضي ، وعلى الإنسان العربي أن يستشف المعاني والدلالات الكامنة وراءه ، وأن يستخلص الدروس المستفادة منه حتى تكون حركته في المسار الصحيح المتفق مع طبيعته وفكره وحضارته وعصره في آن واحد . من هنا كان تميز مؤلفات أمين مدني الموسوعية بالموضوعية الخالية من كل مبالغة أو انحياز أو قدح أو مدح .

من أهم أعمال أمين مدني موسوعته التاريخية الضخمة « العرب في أحقاب التاريخ » التي تنقسم إلى قسمين : « عصور ما قبل الاسلام » ، و « عصور ما بعد الاسلام » . وهو يركز على بدايات التاريخ العربي ومصادره وجغرافيته . وعلى الشعوب العربية والدول العربية . فشلا ينقسم القسم الأول إلى خمسة أجزاء : التاريخ العربي وبدايته ، والتاريخ العربي ومصادره ، والتاريخ العربي وجغرافيته في العصر الجاهلي ، والشعوب العربية قبل الاسلام ، وأخيرا الدول العربية في عصور ما قبل الاسلام وسياستها وهذا القسم وحدة تقع أجزاءه في حوالي ثلاثة آلاف صفحة ، مما يدل على مدى المجهود الضمني الذي بذله أمين مدني ، والذي دفع مؤرخا مبرزا كبيرا مثل محمد رفعت لكي يكتب اليه خطابا في ديسمبر ١٩٦٥ يقول فيه :

« اغتنم هذه المناسبة لأرجي اليكم التهنئة خالصة على ما وفقتم اليه في كتابكم من قدرة فائقة على البحث والتحصيل واستقراء الحقائق في مختلف مظانها في الموضوعات التي عالجتوها بما تنطوي عليه من مسائل خلافية موعلة في القدم غارقة في الغموض ، فأجلتيتها وكشفت عنها الغطاء بأسلوبكم الشيق المنبئ عن نفحة مجدبة باركت بحوثكم وأعمالكم » .

وعلى الرغم من ضخامة الموسوعة فإن أمين مدني حاول جهده أن يجسج بين الاستيعاب والايجاز ، بحيث قدم صورة مصغرة واضحة لكل مرحلة من مراحل التاريخ العربي ، ولكل مصدر من مصادره ، ولكل رائد من رواده . وهو يعترف بأن محاولة الاستيعاب مع الايجاز في موضوعات واسعة الأبعاد ، عميقة الأغوار ، متنوعة الأهداف ، تشمل التاريخ من عصوره المجهولة الى عصور الدراسات العلمية والتأليف المركز - لا تسلم من التفريط فيما لا يحق التفريط فيه رغبة في الايجاز ولا تسلم من التكرار الذي يراه ضروريا للاستيعاب حتى لا يضل القارئ طريقة بين متاهات التاريخ العربي وأغواره العميقة .

ولقد حرص مدني أشد الحرص على تجنب الشطط في تصحيح ما لا يد من تصحيحه ، وفي التمسك بما يجدر التمسك به ؛ فاطهار الخطأ فيما رأى فيه خطأ ، والضوابط فيما رآه صوابا - هو الذي جعله يرفض مرة نتيجة من نتائج الباحثين ويعترف مرة أخرى بحقيقة من الحقائق التي قدمها أولئك الباحثون أنفسهم . هذه الموضوعية العلنية الواضحة جعلت مدني يؤمن بأن الذي يخطئ مرة يمكن أن يصيب مرارا ، فعلى سبيل المثال رفض مدني رأى جرجي زيدان في تحقيقه في موضوع مكتبة الاسكندرية وحرقها ، لكنه أخذ برأيه في كثير من بحوث الموسوعة .

وإذا كان مدني قد عارض عبد العزيز الدوري ، وحسين نصار ، وجواد علي ، وناصر الدين الأسد في بعض النتائج التي وصلت اليها بحوثهم في ميدان الحضارة العربية ، فإنه يجن فعازفهم ، ويقدر سبقهم ، ويكبر سعة اطلاعهم ، ويعترف بأن مؤلفاتهم كانت من مصادر موسوعته .

وإذا كان مدني قد تحدث عن ألتهم التي وجهت الى نصوص القدامى ، وحلل مواطن النقص ونقائص الضعف في معارف الرواد المتجلية فيما أخذهم بعضهم على بعض ، وفيما كشفته الأبحاث الحديثة ، فقد نوه كذلك بفضل مصادر التاريخ ونصوصها القديمة . فعندما صابح القاري بما قيل عن الأسفار لم يخسها قيمتها التاريخية ، وعندما لفت النظر الى أثاره نصوص الأثوريين والفراعنة في تجسيد أبحادهم المحلية فإنه لم ينتقص من قيمتها الأثرية : وعندما كرر القول عن الخيال الذي امتزج بالثرات

القديم - قال : ان لكل قصة تاريخية غارقة في الخيال والمبالغة اساسا تقف عليه في خضم المبالغة والظنون . وعندما ذكر تجريح الروايات ومثاليها والظلم في الرواد ومصارعة بعضهم بعضا - سجل بجانب ذلك اعتراف المعترفين بفضلهم وثناء المقدرين لجهدهم ، كما انه لم ينس ما ضيحه الكثيرون من المحققين في بحوث المستشرقين من اخطاء تختلف اسبابها ، كذلك لم ينس ما اشد به الكثيرون من حقائق كان للمستشرقين الفضل في اظهارها .

ويؤكد أمين مدني أن الشكوى من سقم نصوص التاريخ العربي قبل الاسلام وبعده لا يزيلها غير جهد جماعي تهيم له الدول العربية الثرية لتفرغ والوسائل على جمع النصوص وتحقيقها ، وربط حلقات البحوث المتناثرة حتى تتبلور الفلسفة الشاملة الكامنة وراء التاريخ العربي بكل مراحل وعصوره ، وحتى تبرز الشخصية العربية القومية بكل التطورات الفكرية والحضارية التي مرت بها ، كي يمكن تدعيم ايجابياتها والتخلص من سلبياتها . وعلى الرغم مما يحيط بالنصوص التاريخية من تفسيرات وتاويلات لا تتميز كلها بالموضوعية العلمية ، فان لهذه النصوص قيمتها الاثرية على أقل تقدير ، ولا أحد يستطيع أن ينكر فضل التراث القديم على الباحثين في تاريخ الأمة العربية بصفة خاصة والشرق الأوسط بصفة عامة . وإذا كان التراث القديم يحتوي على الغث والسمين ، لكن الفضل يرجع اليه في الجهود التي بذلها مفسرو التوراة في كلامهم عن آدم وادريس ونوح وعوالم ما قبل الطوفان .

وتتسع فلسفة التاريخ العربي عند أمين مدني لتشمل كل الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والفكرية والثقافية والعلمية والأدبية والفنية وغير ذلك من الأنشطة الحضارية . فالتاريخ عنده ليس مجرد سجل للأحداث المتتالية والوقائع المتتابعة ، انه الربط المنطقي بين الأسباب والنتائج حتى تتضح طبيعة مسار هذه الأنشطة ، ومن ثم يستطيع الإنسان العربي أن يقيس خطواته سواء الى الإمام أو الى الخلف . فمن هنا كان اهتمام مدني بالاساطير والشعر في العصر الجاهلي ، فهذه ليست أنشطة وجدانية تهدف الى الاستمتاع بالجرافة أو التسلية بلغو الكلام ، بل هي مرآة تعكس روح الأمة في عصر من العصور التي تشكل التاريخ العربي برمته . ولذلك لا تهم نوعية الحقائق أو الخرافات التي وردت فيها ، ذلك أن المؤرخ يحاول الفوص في أعماقها للخروج بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت سائدة في فترة ما . وأحيانا يمكن استخلاص حقيقة تاريخية من أساطير وكتابات أدبية خيالية ، في

الوقت الذى قد يتعذر فيه استخلاص مثلها من واقعة تاريخية محددة ليست لها أبعاد متعددة وأعماق خصبة .

كانت هذه النظرة العلمية الموضوعية التحليلية سببا فى اظهار التاريخ العربى بأسلوب عصرى قابل للمزيد من الدراسة . فلم ينكر مدنى ما فى روايات المؤرخين العرب القدامى من مبالغة وخيال ، لكنه لم يهضم حقهم ولم يضرب برواياتهم عرض الحائط . بل انه لم ينكر جهده الموالى والشعوبيين وانجازهم فى ميدان الثقافة العربية عامة والتاريخ خاصة . وكان من أهم انجازات مدنى فى هذا المجال أنه أثبت فى موسوعته أن العناصر غير العربية التى كان لها فضل على الثقافة العربية والتاريخ العربى — لم تخرج الثقافة العربية عن عروبتها ولغتها ، وانما الثقافة العربية هى التى أخرجتهم عن أعجبيتهم ولغتهم . وهذا أكبر دليل على وعلى على أن قوة الجذب التى تتمتع بها الثقافة العربية ، قد جنبتها السير فى تلك الثقافات الأعجمية ، وجعلتها مركز ثقل بالنسبة للحضارات التى اتصلت بها .

أما فى مسالك رواد التاريخ العربى ومناهجهم ، فإن مدنى يصحينا فى رحلة ممتعة بدءا من المرحلة الأولى التى بدأت منها مسيرتهم متحدتين عن المواد التاريخية التى جمعوها لنا : الأنساب ، والجغرافية ، والتراجم ، وما نقلوه الى العربية من مؤلفات لها اثرها فى التاريخ والأدب العربى . لذلك كان من باب الضرورة العلمية أن تحتوى موسوعة أمين مدنى على تراجم بعض الرواد الذين أمست أقوالهم نصوصا للتاريخ العربى ، مع توضيح الدلالات القومية الكامنة فى حياة أولئك الرواد ومصادرهم وآثارهم . كذلك ذكر بعض المؤلفات التاريخية محللا أساليبها ومناهجها وموضوعاتها . وكان للمستشرقين ، والأثريين ، والجيولوجيين دراسة خاصة بهم فى الموسوعة طبقا للخدمات التى قدموها للتاريخ ومؤلفيه .

ويوضح مدنى المنهج الشامل الذى يتحتم على المؤرخ العلمى أن يتبناه فيقول ان المؤرخ الذى يعجز عن ربط الفلسفة بالحركة أو الفكرة بالحدث ، يتحول الى مجرد مدون أو مسجل للأحداث الظاهرية فى التاريخ . لذلك يجب عليه :

« أن يبدأ بفكرة التاريخ ونصوصه الخجيرة فى عصرها المجهول ، وينوه بالتاريخ الدينى الذى عرفته الأجيال من الأنبياء والرسل . ثم يسير مع فكرة التاريخ ونصوصه خطوة خطوة من مرحلة الى أخرى ، ويشير الى

النصوص على قدر ما اكتشفه بمنظاره ويملق عليها في حدود ما يملكه
من أدلة وشواهد » .

ويعترف مدني بفضل من سبقوه من المؤرخين العرب فيقول ان
التاريخ العربي - بلا مبالغة - هو في مقدمة التواريخ التي تناولتها دراسات
علمية لم تغادر صغيرة ولا كبيرة الا ألقت عليها نظرة فاحصة مستقصية
وانه على ما بذله جامعو التاريخ العربي من جهد في تقصي الحقائق
- لا تزال الأضواء تسلط على قضايا التاريخ العربي وما زال النقاش فيها
يتجدد ، وانه على ما فقدته المكتبات العربية من المؤلفات التي أحصاها
ابن النديم في « الفهرست » وحاجي خليفة في « كشف الظنون » - فان
ما وصل الينا مثلا حافلة بكل ما في الحياة الماضية من تجارب ، وما في
التجارب من دروس ومواعظ ، وان هذا الشيء الكثير ما زالت تنميه دراسات
الأجيال فتضيف اليه موسوعات حافلة بتحقيقات علمية كموسوعة جواد
على ، وفيليب حتى وغيرهما من علماء التاريخ العربي .

ويرى أمين مدني أن النقد على كثرته ، وأن التحقيق على تعقه لم
يزيلا كل لبس وشك عن تاريخ أرض الأنبياء والمقدسات والحضارات ،
أرض الطرق التجارية العالمية ، والموانئ البحرية الاستراتيجية ، والمادن
النادرة الغالية ، والأنهار التي تفيض خيرة وبركة - فما زالت هناك
غوامض أفسحت مجال النقاش والتحقيق لطلاب الحقائق التاريخية ،
وما زالت كل جولة يقوم بها الباحثون المحققون تنتهي بنتائج ذات نفع
في معرفة الصواب والخطأ في حياة الراحلين الذين ورثنا بعدهم الأرض
العربية بتاريخها ومقدراتها ، والتي سنورثها الأجيال القادمة كما ورثناها
من أسلافنا - وسيناقش خلفنا هذه الحقبة التي تحملنا فيها تبعه التاريخ
كما نناقش اليوم أسلافنا الذين تحملوا مسؤوليات حقب الماضي وتبعاتها .

ويسجل أمين مدني للمؤرخين العرب القدامى ريادتهم في تأليف
الموسوعات العلمية في شتى مناحي المعرفة . فلم يقتصر نشاطهم على
الكلام عن التاريخ السياسي ونشوء الدول والشعوب مثل ابن جرير الطبري
وابن كثير وابن الأثير وغيرهم - فمنهم الجغرافيون الذين قدموا لنا مؤلفات
جغرافية لها قيمتها العلمية مثل « المسالك والممالك » و « صور البلدان »
ومنهم : مؤلفون صنفوا في الحياة الاجتماعية مثل المبرد مصنف كتاب
« الكامل » ، وابن عبد ربه مصنف كتاب « العقد الفريد » ، وابن قتيبة
مصنف « عيون الأخبار » ، وأبو الفرج الأصفهاني مؤلف كتاب « الأغاني » ،
ومنهم المؤلفون في اللغة ، ومنهم المؤلفون في الأنساب ، ومنهم المؤلفون في
التراجم ، ومنهم المؤلفون في الشعر والشعراء - فكل واحد منهم ألف

موسوعة من تلك الموسوعات - هي جزء مكمل للتاريخ لا يستغنى عنه الباحثون في التاريخ العربي وأطواره .

وما فتئت المسيرة تتكبد المتاعب في الوصول الى حقائق الأحداث في ذلك الزمن الذي لم تكن فيه وسائل اعلام كوسائل الاعلام المتوافرة للمؤرخ المعاصر - فكان من ذلك أن انحصرت المصادر السياسية في المقربين من رجال الدولة الذين وضعوا القضايا التاريخية في اطار يرضى المسئولين عنها - أما المؤرخ العادى فلم يكن فى مقدوره غير الكتابة عما يشاهده وعما يسمعه مما يتداوله ويفسره رواة الاخبار ، أما أسرار الدولة وخفايا مخططاتها فبعيدة عنه - كما هو الحال فى عصر البرلمانات والأحزاب ، فما يبرم فى الخفاء غير ما يناقش علنا فى المجالس النيابية - أما فى البلاد التى تخضع للديكتاتورية ورقابتها فإن المؤرخ يجد نفسه فى موقف لا يسند عليه . على أن المؤرخين فى الوقت الحاضر يجدون فيما تذيبه محطات الراديو العالمية ، وما تنشره الصحف المتحررة من الرقابة - من تصريحات وبيانات وتعليقات ما يكشف لها بعضا مما يبرم وراء الأبواب المغلقة .

بيد أن كل العقبات التى كانت تواجه المؤرخ العربى ، والصعاب التى كان عليه أن يتحملها - لم تكن عزيمته عن السير قدما بعلم التاريخ ، وعن العمل الدائب لتطوير البحوث التاريخية حسبما تقتضيه المناسج المتطورة مع الزمن ، فكما تطور تنظيم الموضوعات وتنسيقها ، تطور كذلك أسلوب المؤرخين ، فمن الانشاء المرسل الى الانشاء المسجع ، ثم التحرر من السجع وقيدوه ، وبعد ذلك جاء العصر الحديث بما يحتمه من موضوعية علمية وحيادية تحليلية . وهذا ما نلاحظه فى موسوعة أمين مدنى « العرب فى أحقاب التاريخ » .

وهذه الموضوعية العلمية هى التى جعلت مدنى يلتزم بروح التواضع المفروض تواجهه فى الباحث المتجرد من كل أهواء شخصية ، وميول نرجسية لا تخرج عن النظرة الذاتية الضيقة للأمور . يقول مثلا فى ختام الجزء الثانى من القسم الأول « التاريخ العربى ومصادره » :

« اننى لم أستوف موضوع نصوص التاريخ ومصادره شمولا ودراسة ، وان ما جاء فى مباحث فصول هذا الجزء لم يثر الطريق جميعه من البداية الى النهاية - فالذى يسير مع التاريخ من بدايته لا يسلم من العثرات والأخطاء . والذى يبحث فى المشكلات قل أن ينجو من الوقوع فيها ، فمن المحال أن يتبين من يسير فى تلك الطريق الممتدة عبر مئات القرون . العالم

جميعها ، ويضع العلامات التي ترشد السائر الى منعرجاتها ومجاهلها والعقبات التي ما زالت قائمة فيها . فما جاء في فصول هذا الجزء - هو : بكل صراحة - محاولة قامت على جهد لم يدخر وسعا في ترقى المبالغة والاعتماد على المنطق ، ولم يقنع بالقليل من البحث والاطلاع على المراجع والاستعانة بها . فانا لست متواضعا ان قلت : ان ما جمعته من نصوص وقدمته من نتائج - هو : وميض قد يفيد الذين يريدون السير في طريق مصادر التاريخ العربي ونصوصه ، والذين يريدون الالمام بأطوار الحياة العربية التي ما زال الباحثون مشتغلين بسبر أغوارها ، وتفسير غوامضها ومعالجة قضاياها ، واصدار الأحكام على الذين تحملوا مسئولياتها منذ تجسد التاريخ العربي وبرز تحت الشمس » .

٧٨ - نازك الملائكة (العراق)

نازك الملائكة رائدة في مجال الشعر العربي المعاصر وفي ميدان الدراسات النقدية الخاصة بالشعر . فقد أصدرت عدة دواوين مثل « عاشقة الليل » ١٩٤٧ ، و « شظايا ورماد » ١٩٤٩ ، و « قرارة الموجة » ١٩٥٧ ، و « شجرة القمر » ١٩٦٨ ، و « مأساة الحياة وأغنية للإنسان » ١٩٧٠ ، و « للصلاة والثورة » ١٩٧٥ . وفي ميدان النقد أصدرت « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، و « شعر على محمود طه » ١٩٦٥ . وعلى الرغم من أن نازك الملائكة جسدت وجدان الإنسان العربي في أعمالها الشعرية سواء على المستوى الذاتي أو المستوى القومي ، فإنها اعتبرت بصفة عامة فنانة وشاعرة وناقدة أدبية . لم تضاف إلى مجال الفكر القومي العربي إضافات مباشرة . ولكن الشيء المثير أن نازك الملائكة أصدرت في عام ١٩٧٤ كتابها القومي « التجزئية في المجتمع العربي » الذي شغلت به ركنًا هامًا في مكتبة الدراسات القومية العربية ، والذي قدمها كمفكرة عربية واعية تمامًا بقضايا وطنها القومية بنفس درجة وعيها الفني بصفة عامة والشعري بصفة خاصة .

فقد دار الباب الأول في الكتاب حول قضايا المجتمع العربي وعلى رأسها التجزئية ، وسلبية المرأة العربية والمآخذ الاجتماعية الأخرى على حياتها ، ثم طريق الإنسان العربي إلى فلسطين . وعالج الباب الثاني قضايا القومية العربية في حياتنا المعاصرة ، وموقف المتشككين منها ، ثم الأخطاء الشائعة في تعريف الأدب القومي . أما الباب الثالث والأخير فقد حلل العلاقة العضوية بين الأدب والمجتمع من خلال محاولات الفرو الفكرى ، والمحاذير المرتبطة بترجمة الفكر العربي ، ودور الأديب في

مجتمعه ، ثم دراسة للأغاني العراقية ومضامينها الفكرية مثل المعطش والتعطش وشخصية الآخرين .

والتجزئية التي جعلت منها نازك الملائكة عنوانا لكتابتها ، ظاهرة اجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربي والحياة العربية ، حيث نجد الفرد بصفة عامة يفصل مالا يفصل فيقع نتيجة لذلك في تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة في ما لا ينبغي أن يجزأ .
فهناك مثلا التجزئية في فكرة الحرية ، ذلك أن الناس يحسبون أن من الممكن أن يكون الرجل حرا كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حق أبداً الرأي ولا حق الحياة الكريمة ، والواقع أن عبودية المرأة لا بد أن تؤثر في حرية الرجل تأثيرا واضحا . فمن المستحيل أن يكون الرجل حرا وهو ممنوع من انشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصفات بالحرية المشروعة .

وهناك التجزئية التي تفرق بين القول والعمل ، بين النية والتطبيق ، بين الفكر والحياة . تقول المرأة انها حرة كاملة الحرية ، ثم لا تلاحظ أن دور الأزياء تستعبدتها وتسلبها كل حرية ممكنة ، لأنها مضطرة إلى أن تلبس ما يفرضه عليها مصمم الأزياء العابت . هناك أيضا التجزئية التي تفصل اللغة عن الأخلاق ، فإن الجمهور العربي يتوهم أن لا علاقة بينهما ، في حين أن المجتمع الذي يقول أكثر مما يفعل يعتاد الاسهاب والتطويل في الكلام لأنه يشعر بكذب الفاظه فيميل إلى تأكيدها بالإطالة .

وتقصده نازك الملائكة بالتجزئية جنوحنا إلى عزل الظواهر عن بعضها ودراستها مفصولة وكأننا نفترض أن حياتنا تتكون من مجموعة من المجالات المتضاربة التي اجتمعت مصادفة في خليط . فقد اعتدنا أن نلتقط من كل مستوى من مستويات الفكر نقطة نسلط عليها الضوء وندرسها معزولة عن سائر النقاط ، فبدلاً من أن ندرس مشكلاتنا باعتبارها محصلة لمختلف القوى نعمل على عزل هذه القوى عزلاً قاطعاً ، فنتناول اللغة وكأنها عنصر مفصول عن الدين ، ونرى للسياسة كيانه منفصلاً عن قضايا الفن ، وبخيل الينا أن العلوم دائرة معارضة لدائرة الآداب ، وتلوح لنا الشئون الاقتصادية بعيدة عن شئون الجمال والعواطف . وهكذا تنتهي بنا كل دراسة إلى زاوية ضيقة تصدر عنها أحكاماً مصطنعة تزيدنا حيرة وإرباكاً . ذلك أننا نكاد ننسى أن حياتنا ليست في حقيقتها غير ترابط متين يشهد هذه العناصر كلها في وحدة وثيقة ، حتى تكاد كل

ظاهرة تحتوى فى عالمها الأصغر على صورة كاملة للظواهر الأخرى . ان بين مختلف العناصر التى تتألف منها حياة المجتمع علاقة تشبه قانون النسب والتبعية ، فكل عنصر إنما هو نتيجة للعناصر الأخرى وسبب لها أيضا .

ان المظهر الأول للتجزئية فى المجتمع العربى هو أنه ما زال فى صميمه مجتمعا محافظا . على الرغم من كل ما اعتراه من تطور فى المظاهر فان التطورات قد دهمته كما تدهم موجة جارفة فانفجس فيها دون أن يغير اتجاهه الداخلى . ومن ثم فان النواة ما زالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية بالية . أى أن الذى تغير هو الظروف فحسب ، أما الأسس فمازالت هى الأسس التى عرفها العوام من أجدادنا منذ قرون طويلة . والمحافظة فى حد ذاتها ليست عيبا ولذلك فهى تنقسم الى مرتبتين ، مرتبة يكون فيها الانسان المحافظ مختارا يحكم حاجاته فى موقفين فيختار أحدهما ، ومرتبة أخرى سلبية تصبح فيها المحافظة إجبارية ومفروضة فرضا . فالمرتبة الأولى ايجابية يختار فيها المجتمع ما يلائمه من نظمه السالفة وقوانينه القديمة وهذه قد تكون صفة المجتمعات الفتية العاملة الناهضة . أما المرتبة الثانية فهى ملازمة للمجتمع الهرم ، أى أنها ضرب من الشيخوخة وامتدادها عبر القرون يتضمن فصلا تاما بين ظروف أمة وما وتقاليدها .

وبرغم المظاهر المتعددة لأساة التجزئية فى حياة المجتمع العربى ، فان نازك الملائكة ترى فى القومية العربية - كعقيدة وسلوك - الحل الأمثل لكل السلبيات والكوارث المترتبة على هذه التجزئية . فالقومية العربية - مهما كان تعريفها - تنمو فى قلوبنا ، بمعزل عن وعينا ، وتختلط بكل قطرة من دماننا ، وترسب فى عظامنا وتتصلب معنا . وسواء أسمعنا بها ، واهتدنا الى اسمها ، أم بقينا على جهل تام بها ، فنحن نحتويها فى أعماق كياننا . وما ذلك إلا أنها محصلة الاندفاع الغفوى للحياة نفسها ، فهى كالزهرة تنبت على الشجرة لمجرد أن هناك تربة وغذاء وما ، لمجرد أن هناك حياة . فما تكاد الإنسانية توجد حتى تبدأ القومية . وكما أن الحياة تنمو بالشمس والغذاء وللهواء فكذلك ينمو الشعور القومى فى دماء الإنسانية الحية . ان شمسنا العربية تسكب دفتها القومى فى دماننا منذ الطفولة . ونحن عرب ونحن قوميون لمجرد أننا عشنا حياة طبيعية . ونمونا مع الضوء والتسميم الحر والخضرة . والحق أننا اذا أردنا أن نضيق القومية العربية الى درجة نحصرها قلن نتردد فى أن نعرفها بأنها الحياة نفسها ، الحياة الانسانية كما تتجل فى هذه البقعة الخصبة الموهوبة من العالم .

وتقف نازك الملائكة عند مضمونين يحتويهما هذا التعريف الذي يساوى القومية بالحياة ذاتها . المضمون الأول يؤكد أن القومية العربية اذت في كياننا لامهـرب لنا من أن نحمله ونخضع له ونطـطـع به . انها نافذة وواقـمة ونحن في داخل حدودها ، وهى تحيط بنا وتضميننا وتشتمل علينا . فأيضا اتجهنا ومهما اعتنقنا من الأفكار فنحن قوميون وعرب ، شئنا أم أبينا ، تلك هى صفتنا الحقـة التى يتحكم قانونها فينا . ان الطفل العربى يصبح قوميا بمجرد أن يولد والانسانية عموما تكتسب صفة القومية بمجرد أن تكون حية تتحرك وتتغذى وتبدع . ومايكاد المرء يصفى الى متطلبات الحياة والقطرة فى نفسه حتى يصبح قوميا . ومن المؤكد أننا لو جردنا أى عربى من قيوده وتصنعاته والتوائت تربيته ، لوجد نفسه عربيا قوميا الاتجاه .

أما المضمون الثانى لتعريف نازك الملائكة بأن القومية هى الحياة ، فإنه يسبغ على القومية ما للحياة من ضرورة . فهى مطلوبة لأننا لانستطيع أن نعيش بدونها ولأن المجتمعات لا تقوم على شئ غيرها . ولعل اكبر دليل على ضرورة الاحساس القومى هو أبسطها على الإطلاق . ذلك شأن الحياة يكمن أعـمق مافيهـا من عمق ، فى أبسط ما فيها من بساطة . وقد ألف الانسان . أن يفقه الأمور فيبحث دائما فى ماهو بعيد بدلا من أن يلقى نظرة حوله : وهكذا رحنا نبحث عن مبررات الاحساس القومى بعيدا عن ذواتنا مع أنها تكمن فينا نحن قبل أى موضع آخر . ذلك ان مجرد وجود احساس ما ، يدل حتما على أنه ضرورى لا يمكن الاستغناء عنه . والواقع أن الوجود والضرورة هما شئ واحد لا يمكن تقسيمه الى اثنين . ان ما هو موجود انما كان موجودا لمجرد أنه ضرورى . ذلك هو القانون . وما دامت القومية العربية شيئا واقما محتوما على كل انسان ولد فى هذه المنطقة وعاش فيها ، فنحن لانحتاج الى أن ندعم ضرورتها بأى دليل غير وجودها نفسها . وقد أصبحت هذه القومية حاجة طبيعية بيولوجية ينبغى أن تتحقق كي يستطيع الانسان العربى أن يحقق وجوده ويعطى الحياة أوسع عطاء يتاح له .

ويتجلى بعض وجوه هذه الحاجة الطبيعية فى حاجة الانسان الى المشاركة . فالشعور القومى يستند فى جوهره الى الانسجام الطبيعى القائم بين الناس الذين يعيشون فى بيئة واحدة ، ويتحدرون من ظروف تاريخية واحدة . وهذا الانسجام ضرورة من ضرورات الحياة فنحن فى حياتنا اليومية نحتاج الى أن نجد أناسا يفهمونا ويشاركونا عقائدنا وحماساتنا وآراءنا . ونحن نبحث عن هؤلاء الناس بحثا دائما فما تكاد

نجد من يشبهنا حتى نندفع نحوه بغريزة خفية محتومة • وغالبا ما يشعر الانسان بالضيق والاعتراب اذا أحس أنه في وسط يخالف نزعاته ورغباته العفوية الكبرى • والمثل البسيط الذي يقول ان الطيور على أشكالها تقع ، يوضح قانونا أساسيا من قوانين الحياة نفسها • وكلما كان الانسجام أكبر وأوسع مدى كانت الرابطة أوثق وكان ثباتها في وجه أعدائها أيسر •

هناك أيضا الحاجة الى البذل العاطفي • والانسان مجهز بقدرة عظيمة على الانفعال في مختلف الاتجاهات ، ويحتاج الى التنفيس عن طاقته الانفعالية والتخلص منها والا أصبحت عبئا عصبيا ثقيلا يعيق كيانها ويصيب توازنه النفسي بالاختلال • والمحبة بمختلف وجوها ومراتبها هي السبيل الأعظم لانفاق هذه الطاقة المشحونة من الاحاسيس • فالانسان مخلوق محب وهو لا يقوى على الحياة ما لم يحب كثيرا من الناس وكثيرا من الاشياء مختلف أنواع الحب • هذه الطاقة من الحماسة والمودة تبحث أبدا عن مصب فتجد متنفسها في أنواع الصداقات والعلاقات الفردية التي يدور كل فرد في فلكها وتتسع حتى تتخطى الحدود القرية فتتجه الى الدوائر الأكبر حين تلتقي بالشعور القومي •

والقومية تعمق انسانية الفرد وتوسعها في مختلف الاتجاهات ذلك أن الانسان ، حين يشعر بأنه فرد في جماعة كبيرة مقتدرة عديدة الملايين ، يكتسب احساسا بقوة روحية هائلة وباتساع وامتداد باذنين ليس لهما حدود • وما من شيء يلهب ملكات النفس مثل هذا الاحساس بالقوة والثقة والامتداد ، ان الروابط الوثيقة المرحفة التي تشد عشرات الملايين من العرب ، تخلق منهم جماعة بكل ما في هذه الكلمة من مدلولات اجتماعية • وكل جماعة قوية ، خاصة إذا كانت جماعة متجانسة دما وتاريخا ولفة وتقاليد • فالمروبة ليست مجرد فكرة وانما هي كيان وحياة •

وتختتم نازك الملائكة بحثها بأن ضمان المجتمع القومي لهذه الحاجات الطبيعية الثلاث في حياة الفرد يجعل القومية العربية سبيل حياة للفرد والمجموعة معا • فنحن نحس الحاجة اليها كما نحس الجوع والعطش والحنين • ان جوع العروبة في نفوسنا لهر الذ انواع الجوع وأحبها لأنه الجوع الأسمى الذي يركز الى عطش الاكتمال وحرقة الحياة نفسها فلا سعادة لنا من دونه ولاغد ولا انسانية •

٧٩ - حسين مؤنس (مصر)

ان من يتتبع الفكر القومي عند حسين مؤنس يتضح له أن تطور هذا الفكر كان دائما في صالح القومية العربية . فعندما أصدر كتابه « مصر ورسالتها » في عام ١٩٥٥ كان متحمسا تماما لنظرية البحر الأبيض المتوسط التي تفصل مصر عن جذورها العربية وتربطها بحضارات حوض البحر الأبيض المتوسط . لكنه عندما أصدر الطبعة الخامسة من الكتاب نفسه في عام ١٩٧٦ ، أى بعد أكثر من عشرين عاما من صدور الطبعة الأولى ، نجد تغييرات وتعديلات فكرية جذرية أدخلها حسين مؤنس على هذه الطبعة الخامسة بحيث أعلن عودته الصريحة الى الخط القومي العربى ، وذلك على الرغم من أنه ترك الأجزاء الأولى التي تدور حول نظرية حوض البحر المتوسط بدون تعديل .

ويبدو أنه لم يكتف بهذا التأكيد لفكره القومي العربى ، فكتب مقالا في جريدة « الأهرام » بتاريخ ٢٠ ابريل ١٩٨٠ تحت عنوان « مصر والواقع العربى الجديد » وفيه أوضح أن مصير مصر من مصير الأمة العربية . وإذا دل هذا التطور الذى حدث للفكر القومي عند حسين مؤنس على شئ ، فإنه يدل على قوة الجذب ومركز الثقل اللذين يتمتع بها الفكر القومي العربى برغم كل المحوقات والسلبيات والاحباطات .

في الطبعة الأولى من « مصر ورسالتها » ١٩٥٥ كان حسين مؤنس يصر على أن تاريخ مصر هو تاريخ البحر المتوسط على وجه التقريب بحيث نستطيع أن نوجز تاريخ البحر المتوسط فى تاريخ الاسكندرية ، أى أنه فى حقيقته بحر سكندرى ، أعطى الاسكندرية مالم يعطه غيرها ، وأفاد

منها مالم يفد من غيرها أيضا • بل يرى حسين مؤنس أن الصلة بين الاسكندرية وحوض البحر المتوسط صدى بعيد في تاريخ مصر ، ولها نصيبها من رسالة مصر كلها •

وبعد أن أشار الى ما أسماه دخول عنصر جديد في تاريخ مصر ، هو العنصر الآسيوي قال :

« غلبت آسيا على مصر خلال ما يزيد على ألف ومائتي عام لم تتخللها الا فترة انقطاع واحدة : عصر البطالمة الذي أعاد الى مصر البحرية مقامها ، وجعل هذا البحر مركزا للبحر الأبيض كله • أما الباقي فموجات آسيوية على بعضها بعضا • آخرها موجة الأتراك العثمانيين التي لم تنته الا عندما غزا الفرنسيون مصر عام ١٨٧٨ ، وانفتح باب البحر الأبيض على مصر اعيه ، واتصلت مصر به اتصالا مباشرا وثيقا ، واستعادت مصر مكانها بين دول العالم بالتالي » •

ويرى حسين مؤنس أن ثلاث قوى تنازعت تاريخ مصر : أفريقيا وآسيا والبحر الأبيض ، وأن القوة الاولى تلاشت في منتصف الدولة الحديثة من تاريخ مصر القديم ، وأما الثانية فقد فرضت على مصر فرضا • أما القوة الثالثة وهي البحر الأبيض فهي العنصر الأساسي في تاريخ مصر التي ولدت أفريقية لكنها لم تلبث أن صارت بحرية مثلها في ذلك كمثل اليونان والرومان ، فقد أقبلوا من قلب القارة الأوروبية ، ثم اجتذبهم البحر وأخضعهم لسلطانته وحملهم تراث حضارته ، التي هي الحضارة الراهنة •

ولعل الخطأ الذي وقع فيه حسين مؤنس أنه تصور أن علاقة مصر التاريخية بالبحر المتوسط معناها انقطاع صلتها الحضارية بالشرق بصفة عامة والإمة العربية بصفة خاصة • فمن العسير أن نجد في عالمنا هذا أمة ذات انتماء حضاري واحد لا يشوبه امتزاج بحضارات أخرى • بل إن معظم البلاد العربية تطل على حوض البحر الأبيض ابتداء بلبنان وانتهاء بالمغرب ، لذلك فإن السواحل العربية تزيد على السواحل الأوروبية حول هذا البحر • ومعنى هذا أن البحر المتوسط يشكل جزءا هاما في تاريخ الإمة العربية كلها وليس في تاريخ مصر فقط • مما يمنح جانبا من الجوانب المهيمنة للحضارة العربية • وبهذا يمكننا القول بأن جزءا كبيرا من تاريخ البحر المتوسط ينتمي الى تاريخ الإمة العربية وليس العكس كما يدعي حسين مؤنس حين ينادي بأن مصر مجرد كوكب من الكواكب

السيارة في فلك هذا البحر ، لدرجة أنه لم يكن على مصر شيء ، قدر انصرفها عن جبهة البحر المتوسط .

وعندما يتكلم حسين مؤنس عن حضارة الغرب فإنه يعتبرها حضارتنا لأنه يعتقد بأن علاقات مصر بما يليها شرقا كانت قليلة جدا ، في حين كانت علاقاتها المتصلة مع أمم البحر الأبيض ، وكان مجال حياتها أيضا حوض ذلك البحر . وحضارة الغرب في نظره ليست سوى الحضارة المصرية القديمة متطورة في اتجاه واحد مستقيم ، وما هي الا غرس أيدي الفراعنة وامتداد لهذه الحضارة الباهرة التي قامت على ضفاف النيل . ولن يملأ فراغا في عالم البحر المتوسط غربا ، فنحن ملتقى الشرق بالغرب ، ونحن نقطة الاتصال بين قارات ثلاث ، ونحن وحدنا نستطيع أن نقوم رسلا بين الجانبين ، اننا لسنا من الشرق ولا من الغرب ، وان كان لنا في كل منهما نصيب .

ويهاجم عبد الرحمن البزاز هذه النظرية بعنف في كتابه « هذه قوميتنا » ١٩٦٣ لأنه يرى أن نظرية حوض البحر الأبيض المتوسط تربط مصر الأمم بالجغرافيا دون عناية بتكوينها البشري ، والقوى الحقيقية الفعالة في تكوين الأمم الحديثة من لغة وأدب ومقومات حضارية ومعنوية . ويصرف النظر عن بخس حسين مؤنس للحضارات الأخرى التي قامت في كل بقاع الدنيا خارج محيط حوض البحر الأبيض المتوسط ، فان البزاز يركز بصفة خاصة وأساسية على خطر هذه النظرية على فكرة القومية العربية ذاتها ، ومما رصدها الأساسية لها في الصميم . فهو حين يعدد الآسيويين - بما في ذلك العرب - غرباء عن مصر ، ويعد الأصول الأفريقية للمصريين القدماء قد ذوت في تيار البحر الأبيض المتوسط ، ويشيد بحضارة الغرب الرهنة التي يراها حضارة مصر القديمة ذاتها بعد أن تطورت ونمت مع الزمن على جنبات حوض البحر الأبيض ، لا يراه البزاز يقيم للقيم القومية العربية وزنا يذكر .

كان هذا في الطبعة الأولى من كتاب « مصر ورسالتها » لكن حسين مؤنس في « الطبعة الخامسة » يقول :

« أما رسالتنا في عالم العروبة فواضحة المعالم ، ونحن مدركون لها محققون لجوانبها والحمد لله . فهؤلاء هم أبناؤنا يحملون النور الى كل ركن من أركان هذا العالم العربي ، وما نحن لا نفكر وسما في سبيل التعاون مع اخواننا العرب . للوصول بنا وبهم الى حيث نحب ويحبون » -

ثم يطالب حسين مؤنس العالم العربي بالوحدة الحقيقية الفعالة المتمثلة في جبهة حضارية سياسية واحدة لأن الصراع العالمي اليوم صراع جبهات وكتل لا صراع دول ووحدات ، وأى دولة تنفرد بنفسها أو تنحرف عن طريقها يصيبها العطب ، حتى أمريكا على ضخامتها وقوتها تحاول أن تتحد مع غيرها وتستعين به لتشد جبهتها في ذلك النضال ، فما بالك بنا نحن ؟ ثم اننا ينبغي ألا ننسى أن سبيل القوة الوحيد لنا جميعا هو أن نتحد وأن نتأخي ، وأن نبدو للعالم كله جبهة لا تشويها نفرة . فإذا انفصلت دولة من دولنا ، وأغراها غيرنا بهذا الكسب أو ذاك ، أو خدع رجال السياسة فيها بنظريات في الاستراتيجية والسياسة الدولية تقول أنها في حاجة إلى أن تتحد مع الدولة الفلانية ، إذا جازت هذه الحيلة وانفصلت هذه الدولة ودخلت في نطاق جديد ، فقد تخلت عن قواعدها الحقيقية وانحرفت عن طريقها وتعرضت للأخطار . لهذا يبرز حسين مؤنس حتمية السعى إلى الإبقاء على هذا العالم العربي متحدا لخيره ولخير مصر ، كجزء من أجزاءه ، وبديهي أننا لا نرجو بعد ذلك شيئا ، وحسبنا أن نضم إلى صفوفنا اخوتنا العرب ونسير معهم في طريق واحد كالبنيان المرصوص .

ويبدو أن حسين مؤنس أراد أن يزيل من الأذهان تماما ارتباط فكره القومي بنظرية حوض البحر الأبيض المتوسط ، فكتب في « الأهرام » مقالا بعنوان « مصر والواقع العربي الجديد » بتاريخ ٢٠ إبريل ١٩٨٠ أوضح فيه أن إيمانه بالقومية العربية إيمان مبدئي وأساسي وقديم وراسخ ، ثم يتخل عنه في يوم من الأيام . يقول :

« في كل ما يتعلق بوجود الإنسان ومصيره وعقيدته ومسئوليته عن وطنه والدور الذي يمكن أن يقوم به للوفاء بهذه المسؤولية ، في هذه الموضوعات كلها ينبغي أن يكون للإنسان الوعي بقدر نفسه رأى ثابت لا يتغير ، لأن هذا الرأى الذي يصنع كيان الإنسان نفسه وصورته ويحدد مكانه في وطنه ، ذلك أنه ليس مجرد رأى يمكن أن يتغير ، إنما هو موقف يتخذه الإنسان من الحياة جملة ويثبت عليه ، ولا يجوز له أن يتخل عنه إلا إذا تخلى عن شخصيته واحترامه لنفسه واحترام الناس إياه . وليس هذا رأيا خاصا بى . ولا هي فلسفة حياة تصدر عني . وإنما هو رأى قرره عدد من كبار صناع الفكر الإنساني آخرهم جان بول سارتر .

من هذه المسائل الأساسية التى حدثت موقفى فيها من زمن بعيد مسألة موقفنا نحن المصريين من البروبة . . فتحن عرب ولا يمكن إلا أن

نكون عربا • ولا نحن نستغنى عن العرب ولا العرب يستغنون عنا •
لأننا منهم ولهم وبهم •

هذا هو موقف حسين مؤنس المحدث الواضح من قضية القومية العربية ، انه موقف تبلور نتيجة للدراسة والخبرة والاحتكاك المستمر بالواقع العربى • فالعروبة فى مصر ليست مجرد احساس بل وجدان وكيان ، وسلوك المصريين فى كل حالة لا يمكن الا ان يكون عربيا • ولا يؤثر فى هذا الوجدان أو الكيان أن المصريين القدماء قبل الفتح العربى كانوا فراعنة • حقا لقد صنع الفراعنة تاريخا ونظاما وحضارة عبرت القرون وما زالت حية الى اليوم ، لكنها فى آخر الأمر جزء من التراث العربى العام ، فهى من صنع شعب عربى ، وهى تؤكد ما نقوله اننا نحن العرب نصنع التاريخ منذ الأزل ، ولا نزال نصنعه حتى يطوى الله الأرض وما عليها •

ويعتقد حسين مؤنس أن أخطر حقبة فى سبيل سيادة القومية العربية تتمثل فى المساجلات الكلامية التى تضيع جهدنا ونصرفنا عن الطريق السليم ، وتشويه صورة العرب فى عالم اليوم • بل ان هذه المجادلات العقيمة تنسينا أن العرب ناسا كثيرين من أهل العقل والحكمة والنظر السديد ، يعرفون تماما أن مصر مصر لا يمكن أن ينفصل عن مصر الأمة العربية ، فالجزء لا ينفصل بطبيعته عن الكل ، ومستقبلنا جميعا هو مستقبل واحد ، أيا كان هذا المستقبل • إن أهل مصر عرب ، ومهما حدث فلن يكونوا الا عربا ، ومهما حدث من خلاف فسيجمعنا الغد كما جمعنا الماضى • فهذه كلها خلافات مؤقتة من النوع الذى يحدث بين أفراد الأسرة الواحدة •

٨٠ - حازم زكي نسيبه (الأردن)

يمد حازم زكي نسيبه من المفكرين القوميين العرب الذين يربطون ربطاً حضارياً بين مفهوم القومية العربية والشكل الذي يمكن أن يتخذه المستقبل العربي . ففي دراسته الأكاديمية « القومية العربية : فكرتها - نشأتها - تطورها » (١٩٥٦) يوضح أن الدراسات التي كتبت عن الماضي العربي تزيد كثيراً على تلك التي تناولت حاضر العرب ومستقبلهم . وهو يعترف بأن اهتمام الباحثين وافتتان الكثيرين منهم بالتراث العربي الإسلامي الكلاسيكي أمر طبيعي يسهل ادراكه ، ولا يجوز الخط من شأنه . والنتائج التي أفضت إليها تلك الأبحاث الشاقة ، إنما هي ماثرة رائعة من مآثر الدراسات العلمية الحديثة ، لأنها ركزت الأعضاء الموضوعية على الحياة والفكر والعقائد لشعب كان إسهامه في الحضارة الانسانية غير قابل للجدل . لكن نسيبه يتساءل :

« أفلا يستحق عرب العالم المعاصر ، الأحياء ، شيئاً من الانتباه الذي استرعاه أجدادهم الأقدمون ، وظهر فيما بذل الباحثون المحدثون من جهود ؟ صحيح أن العرب المعاصرين لا يزالون في مرحلة تخبط ، وهم يجاهدون في سبيل شق طريق لم تستب معالماً ، للوصول إلى نظام جديد ، وأنه لواقع أيضاً أنهم الآن متقبلون ، (وسيقبون إلى أمد ما ، متقبلين) لما تقدمه المعرفة الانسانية العامة المتساعفة ، أكثر من كونهم مهتمين في زيادتها ، ومع ذلك فإنهم يستحقون في الوقت نفسه أن يكونوا موضع رعاية ودرس ، لسببين اثنين :

١ - أنهم شركاء فعالون في ذلك الصراع التاريخي بين مختلف الحضارات ، الذي قد يؤدي إلى بزوغ عصر جديد في التخطيطات السياسية والعقائدية لعالمنا المعاصر .

٢ - ان على أجزاء العالم الباقية ، أن تتعامل مع العرب الأحياء ،
لا مع عرب العصور الغابرة .

ويؤكد نسيبه على أن أفكار العرب المعاصرين وعقائدهم ، تتباين في جوهرها مع أفكار أسلافهم وعقائدهم ، برغم أن الماضي تغفل بخصوصيات في الحاضر ، تغفلا لتفاوت درجاته وتعدد طرقه . وما دامت تلك هي الحال ، فإن النزعة الى تصوير العرب في صورة رأكدة ، ورسوم منقولة - وهي التي تظهر دوما في أوساط الباحثين عن العرب المحدثين - إنما هي نزعة مشؤومة ، إن لم نقل عظيمة التضليل . وهل نمجب بعد ذلك ، أن تكون القومية العربية قد أسى فهمها ، وامتنع قدرها ، ولقيت المعارضة من قبل الشعوب الغربية ؟

وقد أدى مفهوم نسيبه العلمي للقومية العربية الى إعادة النظر ، بروح ناقدة ، في مختلف المواقف التي استخدمت في دراسة القومية وتقييمها . ونادى بانتهاج أسلوب يمزج بين الطريقتين : التجريبية والنظرية مزجا متوازنا : وهذا ما اسماء أسلوب المراجعة بالمقارنة ، واعتبره أحفل الطرائق وأجدها .

وتميز اهتمام نسيبه بالجانب التاريخي من نشأة القومية العربية بأن أصل ذكر الحوادث بترتيبها الزمني ، لأنه يرى الدلالة الحقيقية للقومية تكمن في الأحداث المهمة البارزة والملامح والاتجاهات العامة ، وليست في مجرد التسلسل الميكانيكي للأحداث التاريخية . وهو يعتقد أن هذه الأحداث المهمة والاتجاهات العامة تتلام بدقة ، مع وضع الأمور الراهنة أكثر مما هو الشأن في تعيين الحوادث والتواريخ . ويرى أن القومية العربية المعاصرة تصدر عن ثلاثة ينابيع مرتبطة بدورها بثلاثة عصور رئيسية عصر ما قبل الإسلام ، والإسلام ، والعصر الحديث . وهذا التقسيم في نظره - عقائدي (أيديولوجي) أكثر مما هو ترتيب زمني ، ولا يعنى انفصال هذه العصور بعضها عن بعض ، بل يعد مجرد علاقات على امتداد واحد .

وفي صياغة مفهومه للقومية العربية ، اعتمد نسيبه على مصدرين رئيسيين: الأول تراث الماضي كما يتمثل في وحدة اللغة المشتركة والتقاليد والتجارب التاريخية . والثاني أثر الغرب الثقافي : وقد تجل طابع المفاهيم الغربية المميز في العلاقة بين العنصرين الزمني والروحي ، وفي معالجة المسائل المرتبطة بالمصلحة القومية ، والعرق ، والشخصية القومية ، والدور التاريخي للأمة .

ووجد نسبية أنه من الضروري أن يولى قضية السوابق السياسية أهمية بالغة ، مع محاولة للتحقق من تأثيرها النسبي في وعي الحاضر ، نظرا لافتقار تراث العرب الثقافي الى نظرية سياسية ، وتقطع حياتهم وتقاليدهم السياسية ، والتشتت المتنوع في أنظمتهم السياسية الراهنة . ويرى نسبي أن أية دراسة للقومية العربية لا بد أن تحلل النظريات السياسية والتطورات الدستورية في إطار من البيئة التاريخية والاجتماعية التي انبثقت عنها تلك النظريات وكانت سجلا لها .

وتحتل مشكلة تغيير الأوضاع الاجتماعية المنزل الأولى في أى بحث يتناول الأفكار العربية المعاصرة . وقد تراوحت المواقف العربية من هذه المشكلة بين التحمس للماضي الذي ينفر من كل تغيير في جميع أشكاله ، والموقف الانتقائي الذي يرسم خطا فاصلا بين المدنية والثقافة ، بين المادى واللامادى من مظاهر التغيير ، ولوقوف الشامل وهو الذى يرى أن ثمة رابطة مباشرة بين روح حضارة ما ومصادرها الخارجية ، ويدعو الى اصطناع الطابع الحضارى الغربى بجميع مظاهره .

ويتوغل نسبي في الأصول التاريخية للقومية العربية فيوضح أن عرب الجاهلية كانوا يؤلفون مجتمعا واحدا ، بالمعنى الصحيح للوحدة الاجتماعية وذلك مهما قيدنا تعريف مصطلح « المجتمع الواحد » وضيقناه . فقد كانت لديهم طرز عديدة من الأنشطة الاجتماعية ، والمهرجانات ، والأطقوس التي تجذب حولها العرب سواء على المستوى المادى أو الروحي أو المستويين معا ؛ فالأماكن المقدسة مثل الكعبة حيث كانت أصنام العرب الوثنيين تقام ، والمهرجانات الأدبية التي كانت يؤمها الزائر من كل ناحية كسوق عكاظ الشهير ، والأشهر الحرم التي كان يحرم أثناءها القتال في جميع أرجاء البلاد ، كلها أنماط من النشاط الاجتماعى الذى أعان على إيجاد عاطفة قومية مشتركة .

ولا تقل أهمية ، عن هذه الأنماط من النشاط ، تلك المعايير والقيم الأخلاقية والخصائص الثقافية التي كانت تشكل الشخصية القومية ، حسب الاصطلاح الحديث ، فهناك بناء ضخم من الأساطير والرموز والنماذج البشرية المثالية - كان لها الأدب الجاهل سجلا وأداة بث - يتجسد به ما كان عزيزا على قلوب العرب الوثنيين من قيم ومعتقدات قومية وذاتية ، وبه كانوا ينظمون أفكارهم وسلوكهم وحياتهم .

ولا يفتقر الباحث الى الأمثلة والشواهد التي أظهر بها العرب وعيا دقيقا لتمييزهم العرقى أو جنسيتهم العربية ، فغزو الأقباش لمكة بخمسين

سنة قبل الاسلام ، آثار المشاعر الوطنية في جميع أرجاء شبه الجزيرة
ومعركة « ذى قار » عام ٦١٠ للميلاد التي أوقع عرب الحيرة هزيمة
نكراء بالفرس ، شملت العراق للجزيرة • ومواقف القبائل العربية من
الدولتين الكبيرتين المتناخمتين : دولة القياصرة ، ودولة الأكاصرة - كما
كانوا يسمونها - على ما أفصحت عنها أساطير تلك القبائل وآدابها ،
تشير كلها الى وطنية تستعلى على الانقسامات القبلية • ولكن نسيبة يرى
أن هذه البدايات الوطنية لم تكن من الوفرة والقوة او من الرسوخ بمنزلة
تستحق معها أن نطلق عليها صفة « القومية » •

ثم يبرز عصر الإسلام في تراث العرب الثقافي بصفته الذروة التي
لم يرق اليها غيره من عصور التاريخ العربي ، وخاصة أن عصر العرب
الوثنين - باستثناء نتاجهم الأدبي - كان عقيما مجديا • والفكر القومي
العربي يرى في تراث الاسلام بجملته ، مبتغا حضاريا وقوميا له ، في
حدود ما عبر عنه بالعربية ، وما نشأ منه في وسط عربي ، فلا يفرق بين
الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي الخالص ، والفارابي ذي الأدومة
التركية ، وابن سينا الفارسي الأصل ، فالجميع أسهموا في ثقافة مشتركة ،
تؤلف وحدة لا تتجزأ ، لا من الوجهة اللغوية وحسب ، بل بالروح التي
تتضمنها أيضا • واللغة ليست شيئا اذا لم تكن تجسيدا للعقل وروحا
للثقافة اللذين تعبر عنهما •

ويرى نسيبة أن القومية العربية الحديثة تحتاج الى التراث العربي
الاسلامي كي تكتشف جوهرها الخاص ، ومنابع قوتها ، بصرف النظر عن
تلك الحاجة النفسية الى احترام الذات والشعور بانتفاع الناس منها ،
وقدرتها على تفهم • وعلى الرغم من أن تراثها الزمني أصبح متخلفا إزاء
التقدم الهائل الذي أحرزته أخيرا جميع فروع المعرفة ، فإن ثمة اعتقادا
لا يزال راسخا ، في أن الحضارة العربية لم تستنفذ نفسها كقوة روحية ،
وتتطوى كلمة « روحية » في هذا المقام على أوسع مضامينها ، ولا تتحدد
بأطار خاص من الشعائر والمعتقدات •

ثم يستعرض نسيبة أطوار القومية العربية في العصر الحديث ،
معتبرا عام ١٧٩٨ - وهو الذي غزا فيه نابليون مصر - نقطة انطلاق العصر
الجديد وعلامته البارزة • وما كانت الحقبة التي سيطر فيها نابليون هي
بذاتها السبب في إيقاف الوعي القومي من سباته الطويل العميق في البلاد
العربية ، لكنها خلقت الجو الملائم لاقتباس الحضارة الغربية مباشرة •
وكانت نتيجة هذا الجو « أن أذكت شعلة اليقظة العربية عامة ، ذلك أن
الوعي القوي لا يستطيع أن يخبث ويثمر ، في شكله الحديث ، وسط

مجتمع راكد لا يتطور • كما كان انتشار الطباعة التي اضطلعت ببعث
الادب العربى والثقافة العربية ، سببا فى انتشار الوعي القومى • كذلك
انتشرت الفكرة الأوروبية فى القومية ، على مدى واسع فى العالم العربى ،
فانضاف الى كره العرب للحكم التركى ، واعتزازهم بتراث الماضى ، شعور
جديد من السخط على تعديات الغرب • لذلك كان التصادم مع الغرب ،
الباعث الأساسى لنهضة العالم العربى ويقظة وعيه القومى بطريقة أو
بأخرى •

وموجز القول أن حازم زكى نسبية يوضح أن واجب الأمة كالفرد ،
أن تبدأ بمعرفة نفسها • ونحن الآن فى أشد الحاجة الى رؤية قومية
واضحة متبلورة ، لأن الأمة لا ترى نفسها بوضوح فى مراحل الانتقال
والتحول ، اذ يعكر الاضطراب والضباب رؤياها ، وتتشابه عليها الأشياء
وتكون عندئذ فى حاجة ماسة الى مفكرين يستطيعون ، بما أوتوا من نظر
ناقب فى روح الماضى ، وفهم لمشاكل الحاضر ، وادراك صحيح للمستقبل ،
أن يضعوا مجموعة متناسقة متفاعلة منسجمة من الأفكار والأهداف ، ويمدوا
الأمة بالقيادة الحكيمة فى القيام بمهمة البناء الجديد • وبهذا المعنى يحتاج
العرب الى فلسفة قومية تجمع بين الشمول والمرونة ، وتضىء لهم الطريق.
نحو آفاق العصر •

ولقد كانت مجهودات حازم زكى نسبية الفكرية فى هذا المجال من
الأضواء الموضوعية التى أنارت بعض معالم المسار الطويل الذى شقته
القومية العربية فى عصر ما قبل الاسلام وما بعده ثم فى العصر الحديث •
وهذه المجهودات تشكل مع انجازات رواد الفكر القومى العربى الآخرين
القاعدة الراسخة التى يمكن أن تنهض عليها الفلسفة القومية العربية
المعاصرة •

٨١ - عزة النص (العراق)

عزة النص من المفكرين القوميين العرب الذين قدموا دراسات تحليلية لفهوم القومية العربية من المنظور السياسي والاقتصادي والجغرافي . فهو يؤمن أن التكامل الاقتصادي بين مختلف أقطار الوطن العربي ضرورة ملحة لا يمكن التغاضي عنها . فمن المستحيل حدوث أى انطلاقة حضارية بدون قاعدة اقتصادية في عالم لا تتحكم فيه سوى الموازين الاقتصادية . وهذا الاتجاه يتضح تماما في كتابيه « أحوال السكان في العالم العربي » ١٩٥٥ ، و « الوطن العربي : الاتجاه السياسي والملاحم الاقتصادية » ١٩٥٩ .

يوضح عزة النص اعتماد وجود تشابه طبيعي كلى بين جميع أجزاء الوطن العربي الكبير ، على الرغم من وجود امتداد طبيعي واضح تنعدم فيه الحدود الطبيعية المانعة بين كل أجزاء الوطن . لكن هذا الامتداد لا يمنع الاختلافات الطبيعية بحال من الأحوال ، وبحكم أنه امتداد مترام الأطراف فمن الطبيعي أن يشتمل على أجواء وتضاريس مختلفة ومتعددة ، ففيه الوادي الخصب ، والصحراء الجافة ، والسهل ، والجبل ، والساحل الرطب ، والأجواء المعتدلة ، والمناطق القاسية ذات الطبيعة القارية الشديدة الحرارة صيفا ، الشديدة البرودة شتاء .

هذا التباين الحاد بين مختلف بقاع الوطن العربي الكبير ، لا يعنى انفصال هذه البقاع والأجزاء عن بعضها البعض ، بل على النقيض من ذلك تماما ، لأنه يدعو الى التكامل الذي يميز معنى الوحدة ويقويها ، ذلك أنه يساعد على قيام الصناعات المختلفة ، ويسهم جديا في الانتاج المتنوع الذي يسد حاجة الجماهير العربية من المحيط الى الخليج . ومعنى هذا أن التنوع

الطبيعي يحقق في نهاية الأمر « الوحدة المتكاملة » القائمة على الأخذ والعطاء ، وتبادل المنافع الاقتصادية بحيث يعم الخير الجميع بدون استثناء ، طالما أن الحواجز الاقتصادية المتعقلة قد أزيلت .

هكذا يقدم عزة النص مفهوما علميا ناضجا لمفهوم الوحدة الجغرافية للعالم العربي حين يقول :

« ان من طبيعة الامتداد أنه يجمع في الوطن الواحد أقاليم وأجواء مختلفة تساعد على تنوع الامكانيات الاقتصادية وترفعه بالمنتجات المختلفة . وهو لذلك يخلق الحاجة الى التكامل والتكافؤ . فاليمين مثلا لا تؤهلها الطبيعة لما تؤهل به اقليم مصر ، ولا تشبه الجزائر عضبة نجد ، ولكن اجتماعها معا يؤلف كتلة اقتصادية مترابطة » .

ان التنوع الجغرافي الذي يؤدي بطبيعة الحال الى تنوع الموارد والاحتياجات يحتم قيام عملية التبادل التجاري على أسس علمية منظمة بعيدا عن الارتجال والمضوائية والعلاقات الاقتصادية في المنطقة العربية ليست أمرا مستحدثا وخاصة أنها كانت مهدا لحضارات متقدمة عرفت وسائل الاتصال الحضاري وخاصة الاتصال الاقتصادي ، فمثلا تمكن قدماء المصريين من الاتصال التجاري بالشام والنوبة وبقطار أبعد من ذلك منذ أكثر من ستة آلاف عام . ويمكن أن ينطبق هذا على العلاقات المتنوعة بين الحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية والفينيقية والميتنية والسبائية ... الخ . فقد قامت فيها حكومات منظمة عرفت جدوى العلاقات الاقتصادية وغير الاقتصادية فيما بينها .

كما أن الموقع الجغرافي الاستراتيجي الذي يتمتع به العالم العربي بين ثلاث قارات يحتم اتصال العرب بحركة التجارة العالمية التي تمر بمنطقتهم أو تدور حولها . فإذا كان الاتصال الاقتصادي والتجاري بالعالم الخارجي يبدو حتمية لا مفر منها ، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلاقات الاقتصادية التجارية الداخلية بين أجزاء الوطن العربي المختلفة ؟ لا شك أن هذا أمر بدهي لا يحتاج الى تأييد أو اثبات ، وخاصة أن الجماهير العربية أصبحت أكثر وعيا منها في الماضي ، وأدركت العلاقات العضوية بين الضرورة الاقتصادية والوحدة السياسية . لكن العقبة الأساسية في سبيل هذا تكمن في الدور الذي يلعبه أعداء العروبة في إثارة الشكوك حول أهداف هذه الوحدة ، وإحاطتها بشبهة الاستقلال الاقتصادي لخيزات الآخرين ، أو تلطع في السنيطرة على اقتصاديات وطنهم المحلى الزاخر .

لكن الحقائق الموضوعية والعلمية تؤكد أن التكامل الاقتصادي ضرورة حتمية للوحدة السياسية المرغوبة ، بل أن التكامل الاقتصادي هو الخطوة الأولى أو المدخل الحقيقي لأي نوع من التقارب السياسي الذي يمكن أن يؤدي - مع مرور الزمن - إلى الوحدة السياسية الشاملة بما تنطوي عليه من شحن كل الطاقات الاقتصادية للحصول على أكبر قدر ممكن من المزايا الاقتصادية من العالم الخارجي الذي يسيل لعبه لثروات العرب . وشتان بين أن يساوم قطر عربي بمفرده أية قوة سياسية أو اقتصادية خارجية ، وبين أن يستخدم العرب سلاح المساومة الجماعية اعتماداً على تنوع ثرواتهم الخام والبشرية ، وعلى وحدة الاستقلال الاقتصادي للدول الجغرافي ، هذا بالإضافة إلى أن في إمكان التكامل الاقتصادي العربي أن يحد من الامتيازات الاقتصادية التي تتمتع بها القوى السياسية العظمى في مناطق متعددة من الوطن العربي .

والوضع الغريب الشاذ الذي يلحظه أي دارس لاقتصاديات العالم إنجليزي ، أن المعاملات الاقتصادية للدول العربية مع العالم الخارجي لا تتناسب إطلاقاً مع المعاملات والعلاقات الموجودة بين الدول العربية نفسها . فمن المؤسف أن نلاحظ العلاقات الاقتصادية شبه منعدمة - إن لم تكن منعدمة تماماً - بين الدول العربية ، في حين أن كثيراً من هذه الدول يعتمد تماماً في اقتصادياته على القوى الموجودة خارج العالم العربي . وهذا يجعل الاقتصاد العربي ممزقاً لأنه يتبع نماذج اقتصادية متنوعة بل ومتناقضة في أساليبها وأهدافها . ولا شك أن التمزق الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى التمزق السياسي ، ومن ثم لن يكون هناك أمل في استغلال الإمكانيات الاقتصادية التي لم تستغل حتى الآن سواء في مجال الزراعة أو التعدين أو التصنيع ، كما أنه لن يتحقق قسط أكبر من الاستفادة بالموارد المستغلة في الوقت الحاضر .

ويجب أن نضع في اعتبارنا أن أية دولة عربية بمفردها لا تملك من الموارد والإمكانات وتكامل عناصر الإنتاج ما يمكنها من أن تحقق رخاء سكانها رخاء حقيقياً يملك عنصرى الاستثمار والتطور ، أو يجعل منها قوة اقتصادية كبيرة بالمقياس العالمي . لذلك فإنه بدون تحقيق أقصى حد ممكن من التنسيق في الإنتاج بين مختلف أجزاء الوطن العربي الكبير ، فإن الأمة العربية ستظل أبعد ما يكون عن القوة الاقتصادية الحقيقية وذلك على الرغم من ثرواتها المعدنية والزراعية الهائلة . فالقوة الاقتصادية لا تنأى من مجرد استخراج المواد الخام وتصديرها بحالتها لكي تحرك المصانع والآلات في العالم الخارجي ، بل هي في حقيقتها عمالة مستمرة ، وإنتاج متطور ، واستفادة تامة بكل المنتجات المتفرعة من المادة الخام .

من هنا كانت ضرورة وضع استراتيجية اقتصادية على مستوى الوطن العربي ككل حتى تتكامل عناصر الانتاج ، ومن ثم يستفيد الوطن من جميع امكاناته الطبيعية والبشرية والاقتصادية من خلال حرية انتقال الأيدي العاملة الى حيث تحتاجها الظروف الطبيعية ، وانتقال رؤوس الأموال الى حيث تناسب الظروف استغلالها . كما أن انتقال الخبرة العلمية أصبح ضرورة ملحة ، وخاصة أن معظم أجزاء الوطن العربي تتفق في نوعية المشكلات التي تواجهها . فمثلا تنتشر مشكلة الجفاف وندرة المياه في معظم جهاته لسيطرة الظروف الصحراوية على مساحات كبيرة منه ، وحتى في المناطق المطيرة يوجد التشابه في تعرضها لذبذبات المطر وما يسببه من كوارث اقتصادية مما يحتم ضرورة تعاون العلماء العرب في ضبط مياه الأنهار ، والبحث عن المياه الجوفية ، وابتكار وسائل جديدة لمضاعفة كميات المياه المتاحة للرعى والزراعة .

ومن الدراسة التحليلية للموارد الاقتصادية بالوطن العربي ، لوحظ أنها غير موزعة توزيعا عادلا على دوله . فهناك أقطار تفيض منتجاتها وسلعها عن احتياجاتها في حين أنها تفقر الى المواد الخام ومصادر الطاقة ، وأقطار أخرى قد تتوافر فيها بعض المصنوعات ولا يكفها انتاجها الزراعي أو الرعوي ، وعلى ذلك يمكن أن يكمل كل قطر به فائض في غلة أو سلعة معينة حاجة الأقطار الأخرى بدلا من شرائها من خارج الوطن العربي . وخاصة أن الوطن العربي يمتلك مقومات الانتاج الصناعي من خامات زراعية وحيوانية ومعندية ومصادر طاقة متمثلة في البترول بصفة خاصة ، فإذا أضفنا الى هذا توافر رؤوس الأموال ، أمكن في ظل التخطيط الاقتصادي قيام تكامل صناعي يوظف هذه الأرصدة الخيالية المعطلة في المصارف الخارجية ، والتي لا يستفيد من وجودها سوى الدول التي تحافظ عليها في مصارفها .

لأننا لم نتخلص بعد من أخطر آثار الاستعمار السياسي التقليدي القديم . فقد حرص هذا الاستعمار - في أيام احتلاله للوطن العربي - على توجيه اقتصاديات الدول العربية نحو التنافس بدلا من توجيهها نحو التكامل ، فصار الانتاج في خطوط أقرب الى التوازي منها الى الترابط ، وكان الوطن العربي جسم حي فصلت أعضاؤه والصقت بأجسام حيصة أخرى ، وبدلا من أن تكون المبادلات بين أجزاء الوطن العربي راجحة ، أصبح العكس هو الصحيح بحيث لا تزيد صادرات وواردات أية دولة عربية مع أية شقيقة لها عن عشرة في المئة من مجموع معاملاتها الاقتصادية والتجارية على أحسن الفروض .

ان الاستراتيجية التي قدمها عزة النص في كتابه « الوطن العربي : الاتجاه السياسى والملاحم الاقتصادية » عام ١٩٥٩ لم تطبق حتى الآن . وهذه ظاهرة مؤسفة وخطيرة فى الوقت نفسه لأنها تعنى أن العرب ما زالوا عاجزين - لسبب أو لآخر - عن استيعاب روح العصر الذى لا يعترف الا بالكيانات الاقتصادية الكبيرة ، أما الكيانات الصغيرة الممزقة والمتناثرة فليست لها سوى أن تظل تابعة سائرة فى فلك الكيانات العظمى ، ومن ثم فهى لا تملك من نفسها شيئاً لأنها تندفع الى حيث تريد لها الكيانات العظمى أن تندفع . وهذه صورة كئيبة ومكررة للاستعمار السياسى القديم ، لكن خطورتها تبدو أشد لأنه من الصعب اصابة الاستعمار الاقتصادى فى مقتل ، الا اذا تسليح الانسان بالوعى والعلم والعمل الجاد المثمر الذى يسعى الى المستقبل بخطى ثابتة واثقة . وكانت كتابات عزة النص علامة مضيئة على هذا الطريق الطويل الشاق .

٨٢ - حسين نصار (مصر)

لا يمكن لأى دارس للشخصية العربية أن يتجاهل الدور الجوى والخطير الذى لعبه التراث العربى فى تشكيل ملامح هذه الشخصية . ومن هنا كان توافر كثير من الدارسين فى العالم العربى على تحليل هذا التراث فى مناطقه المختلفة . ويأتى الفكر المصرى حسين نصار فى مقدمة الذين كرسوا حياتهم وجهودهم الأكاديمية لأثراء هذا المجال القومى الكبير . وفى دراسة بعنوان « التراث فى الفكر الحديث » يوضح حسين نصار أن التراث هو فكر الأمة العربية فى ماضيها البعيد والقريب ، وبالرغم من هذا فإن هذا التراث واجه فى العصور الحديثة ولا يزال يواجه حربا شعواء من جماعة من أبنائه ، ترى أنه يمثل عصورا بائدة ، ويحمل قيما زائلة ، فقد عناصر الحياة بل هو جثة هامدة لا روح فيها ، تنقل خطانا ، وتعوق سيرنا وتحول أحيانا بيننا وبين التطور فى عالم سريع التغير والتبدل . فحتم علينا أن نطرحها عن اكتافنا حتى نتمكن من مواكبة التقدم الأوروبى :

وهؤلاء الذين بهرتهم الحضارة الغربية من أبناء العربية ، واقتنوا بالثوريين الأوربيين فى مطالع ثوراتهم طلبوا أن التراث هو العقبة الرئيسية فى طريق الأمة العربية الناهضة ، ونسوا أن الأوربيين أنفسهم لم ينفكوا عن تراثهم سواء فى أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية ، ولم يشكوا أى تعارض بين اهتمامهم بتراثهم وتطورهم الحضارى . بل وأعظم من ذلك دلالة أن تتبنى الأمة تراث أعدائها أو من كانت تعدهم مستعمرين لها . اضطروا إلى ذلك الأسبان عندما وجدوا تراثهم هزىلا ، ووجدوا فى الوقت نفسه التراث العربى الأندلسى الذى يمزج تراث عندهم ، فاعترفوا به بزمته . وفأخروا به بعد طوي اضطهاد له .

ويضرب حسين نصار المثل بإسرائيل التي صلبت الفلسطينيين العرب تراثهم ونشرته على أنه تراثها ، وتشجع على دراسته وفق هذا الإدعاء . هذا في حين يواجه تراثنا حرباً فريضة من أبناء لا يعرفون قيمته ، ولا يعرفون ماذا تفعل الأمم ، حتى التي يتشدقون بالاعتناء بها ، إزاء تراثها . وقد نصف هؤلاء الأبناء بالمضللين . لكن حسين نصار يعتقد أن جماعة أخرى من الأبناء لا تقل خطراً عن السابقين ، لأنهم يزودونهم بالوقود الذي يسعون به نيرانهم . انهم هؤلاء الذين يبرثون التراث برمته من كل نقص ، ويرتفعون به الى الكمال المطلق . وينسبون أن العصور تماقت على الأمة العربية ، فخبأ نورها الباهر في بعض القرون ، وكاد ينطس لولا ذبالات خافتة ، وينسبون أن الذين نفخوا في جسد هذه الأمة الهامد ، ويعثوه من رقدته ، طالبوا أول ما طالبوا بطرح خرافات التخلف ، وأضاليل الانحطاط ، وشوائب الجهل ، والعودة الى نهر الدين في عذوبته الأولى ، وصفاته الأصيل .

من هنا كان التراث العربي يواجه خطرين : خطر التحلل ، وخطر التزمت ، مما يفرض على العاملين في مجال التراث التسليح بالمنهج العلمي والوعي السليم بحيث لا يقلقون عن أنفسهم أو أنفُس آبائهم ، عن عصرهم الراهن أو عصورهم الغابرة . بما تمتلئ به من فكر وعواطف وقضايا متلاحقة ومتغايرة . ولذلك يتحتم على العرب المعاصرين ألا يكونوا عبيدا للتراث ، فإذا ما حكم القدماء على شيء بالخير كان خيراً لا محالة ، وإذا ما نعتوا شيئاً بالعظيمة كان عظيماً دون مرأ ، بل يجب أن يكونوا أبناء عصرهم ، وأن ينظروا الى ما قاله القدماء على هدى من ثقافتنا التي تفرقت منابعها عن منابع ثقافتهم ، ومن تجاربنا التي حتم الزمن أن تغالف تجاربهم .

ويؤكد حسين نصار على أننا إذا اتفقنا مع القدماء في كثير من الأحكام ، فيجب ألا يتم هذا الاتفاق إلا بعد مراجعة وتمحيص واعمال فكر . وقد نختلف فنرى في هذا الاختلاف واحدة من سنن الكون ، لأننا أبناء زمان غير زمانهم . وبناء على هذا المنهج العلمي يريد حسين نصار أن تستقصى جميع التراث لا ندع منه كبيراً أو صغيراً ، عظيماً أو حقيراً ، مدونا في عصر تقدم وعصر تخلف ، ويجب ألا ندرج وسماً مهما تبعاعث المواطن التي يستقر فيها الآن - مكتبات عامة كانت أو خاصة ، عربية أو غير عربية . ففي هذه الخطوة يستوي كل شيء مكانة وأهمية .

ويتلو هذه الخطوة دراسة كل كتاب أو أثر جمعناه دراسة متأنية فاحصة دقيقة لا تهمل شيئاً ، لينظيه قيمته الحقيقة ، ثم ندرس كتب كل فن أو علم أو نشاط مجتمعة دراسة شاملة متوازنة تتصف بما اقتصفت

به الدراسة السابقة من المنهجية لنخرج بالتاريخ الحق لذلك العلم أو الفن أو النشاط الذي يكشف عن خطوط سيره ، وروافده ، ومناحيه كشفا دقيقا لا زيف فيه ولا نقص ولا ادعاء . وفي هذه الدراسة لا نستطيع أن نهمل شيئا مهما بدأ صغيرا ضئيل القيمة بحيث تخضع كل الجزئيات للتفسير والتصنيف والتقييم . وبذلك تكشف عن جهلنا الخاص ، وشخصيتنا المستقلة مما يقرب بين موضوع الدراسة البعيد ، والمؤلف المعاصر ، والقارئ الحديث . وهذه الخطوة لا تقتضي الشمول كما في الخطوتين السابقتين وإنما يلتقط كل دارس ما شاء مثلما فعل عباس محمود العقاد في كتابه عن أبي نواس وابن الرومي ، وإبراهيم عبد القادر المازني عن يشار بن برد ، وشوقي ضيف عن عمر بن أبي ربيعة ، ومحمد النويهي عن أبي نواس .

هذا في مجال الدراسة ، سواء للتاريخ أو للتفسير . وتبقى أمامنا مجالات أخرى مثل مجال وضع هذا التراث بين يدي القارئ العربي الحديث . ويصر حينئذ نصار على أن ما يسقط من الدراسة التاريخية والتفسيرية بعد اتفاق الدارسين على انحطاطه وفقدانه كل قيمة وعدم صلاحيته للصر الحديث ، يجب علينا أن ننفي أمثال هذه الكتب في المتاحف التاريخية ، ومعاهد المخطوطات . أما ما يستحق التحليل العلمي الموضوعي ، فهو ما يمثل عصره حق التمثيل ويضم من القيم ما لا يزال حيا وموحيا . ويتحتم على المحقق المنهجي أن يعود بصورته إلى ما كانت عليه يوم أصدره مؤلفه في أمانة تامة ، وأن يزوده من تعليقاته وملاحقه وفهارسه بما يقرب بينه وبين القارئ الحديث ، ويفريه على العودة إليه ، والأطلاع على أمثاله من كتب التراث .

ويقسم حسين نصار قراء التراث إلى فريقين : العلماء الخبراء ، والقراء الهواة . ويتحتم أن نقدم للفريق الأول التحقيق العلمي الكامل ، والمزود بجميع تعليقات التحقيق ومطالبيه ، وللفريق الثاني من سلاسل من الطبعات العامة الرخيصة ذات الشكل الواحد ، والمتخفة من تعليقات التحقيق دون أن تتخفف من مقتضيات منهجيته كما فعلت مثلا السلاسل العالمية في التراث الانجليزي والاغريقي الذي عانيت به سلسلتا بنجيون وبليكان الانجليزيتان . ويوضح حسين نصار معالم منهج التقريب بين التراث العربي القديم والقارئ العربي الحديث فيقول :

« يستلزم هذا التقريب بين التراث والقارئ الحديث أن نعبد عرضه في لغة قريبة من هذا القارئ إن كانت اللغة حائلا بينهما كما هي في كثير من الشعر الجاهل الذي يفض بعضه حتى على المتخصصين . وأمثل

لهذه الخطوة بما قام به الدكتور طه حسين حيال بعض العلاقات والقصائد الجاهلية التي خلصها من لغتها ونثرها بلفته الجميلة القريبة في كتاب «حديث الأربعماء» ، وحيال قصائد أبي العلاء التي أثقلها بالحق ولزوم ما لا يلزم فطرح عنها كل ذلك ، وأتى بها نثرا رائعا في «صوت أبي العلاء» .

وقد نجد بين أيدينا من الكتب ما اضطربت مادته ، وامتلأ بعراقيل الاستطراد وتفاوتت نفاضة أخباره . فلنا في أمثالها أن نهذب : أن نعيد ترتيبه ، ونحذف منه أشياء ، ونجمع بعضها إلى بعض . مثال ذلك مشروع الألف كتاب الذي قدمته إدارة الثقافة المصرية إلى المكتبة العربية ، وهذبت فيه مجموعة من الكتب القديمة ، أذكر منها كامل المبرد ، لأننى قمت بتهديه . ولكننى اشتراط في مثل هذا العمل أن ينبه المهذب القارئ إلى ما قام به ، وأن يحاول أن يعطيه صورة الكتاب الأصيل وأن يدفعه إلى الاتصال به .

وفي دراسة أخرى بعنوان «حسب الشعوب وعلم المثقفين» يناقش حسين نصار الجذور الأولى لعروبة مصر فيذكر في أيام صباه في إحدى مدن المنطقة الوسطى من وادى النيل كيف اعتاد أن يسمع الذين عاشوا بينهم من غير المتعلمين أو الذين حازوا نصيبا ضئيلا من العلم وهم يتحدثون عن أنفسهم بقولهم : «نحن أولاد العرب ٠٠٠» . وعنما كانوا يفضيئون من أحدهم يقولون : «أصله فرعون» أو ما شابه ذلك من أقوال يطلقون القول على الشخص الواحد أو الجماعة الواحدة دون أن يشعروا بتعارض أو تناقض . فالصريون عندهم - خاصة المسلمين - ينحدرون عن العرب وعن الفراعنة معا .

ويذكر حسين نصار - ما قرأه في القصص الشعبية التي كانت رائجة بين الجاهلية ، وتحكى تاريخهم البعيد - فقد خنكوا الكثير عن تبع وغزواته في المشرق والمغرب ، وفتحوه في مصر ، وسجل عبيد بن شربة ذلك كله في أخباره ، وأخذها عنه جماعة من المؤرخين ، الذين لم يفتنوا إلى دلالة هذه القصص وكونها بقايا ذكريات قديمة اختلط فيها الحق بالباطل أو الواقع بالأمثالات . وإذا كان نصار يقرر أن ما سمعه في مصر وقرأه في بلاد المغرب حسس شعبى لا قيمة له في عالم الحقائق العلمية المجردة ، إلا أنه يذكر ما قاله المؤرخون والرواة اليونانيون القدماء عن وجود جماعات عربية في مصر . ولكن هذا الذكر نفسه يؤدي إلى نتيجة أخرى هي أن هذه الجماعات العربية لم تكن قد اندمجت في الشعب المصرى فيقبت متميزة عنه فلقت إليها الأنظار مثلها في ذلك مثل الهكسوس وبني إسرائيل .

وكذلك كان شأن الجماعات العربية التي التقى بها الجيش العربى فى أثناء الفتح الإسلامى لمصر .

لكن من يستطيع التأكيد على أن هذه الجماعات العربية أو أجزاء منها لم تندمج فى الشعب المصرى طالما أنها وجدت بينه وعلى أرضه ؟ فى رده على هذا السؤال يستشهد حسين نصار بكتاب عبد العزيز صالحي « حضارة مصر القديمة وآثارها » الذى وثقت تاريخيا اختلاط الحاميين بالساميين فى مصر . صحيح أن فريقا من علماء اللغات والآثار وناريخ ايد غلبة العنصر السامى على الحامى ، فى حين غلب فريق آخر العنصر الحامى ، وسأوى بين العنصرين آخرون . لكنه لا يوجد من العلماء من ادعى أن الساميين لم يدخلوا مصر على الإطلاق .

ويتخذ حسين نصار من اللغة المصرية القديمة شاهدا عدلا على الاختلاط الذى خلف آثارا واضحة فى كل المجالات ، فيشير إلى نوعين أصليين فى كل لغة ، ويصعب الحكم بأن إحدى اللغات اقترضتهما من لغة أخرى .

النوع الأول : ما اتصل بجسد الانسان .

والنوع الثانى : الضمائر .

وعلى الرغم من ذلك وجدت فى اللغة المصرية كلمات غنى ، صباع ، آذن = آذن ، كف = كفة ، شفة ، نس = لسان ، طفن وتفن = طفل ، مع مراعاة ما يطرأ على بعض الحروف من تغيير يوجد مثله فى كثير من اللغات بل فى اللهجات العربية ويشبه ضمير المتكلم والمتكلمين والمخاطب والمخاطبة ، والفائب والفائبة والفائبين ، أمثاله فى اللغة العربية أو بعض اللغات السامية مثل حروف الحلق كالعين والخاء ، وحروف الأطباق كالصناد .

وإذا انتقلنا إلى المجال الصرفى وجدنا تشابها واضحا بين اللغة المصرية واللغات السامية . فقد غلب على الفاظها الأصل الثلاثى ، وهزمت المؤنث عن الذكر بالحق تاء فى آخره ، ودلت على النسبة بإضافة ياء فى آخر المنسوب مثل مصرى ، وعلى اسمى المكان والآلة بإضافة ميم فى أول الكلمة مثل ملعب ومفتاح .

وأخيرا يوضح حسين نصار تشابه اللفتين فى بعض القواعد النحوية ، فالجملة الفعلية هى الأساس فيهما ، والصفة تؤخر عن الموصوف ، وواو

الجماعة تلحق بآخر الفعل ، ويا المتكلم تأتى فى آخر المضاف اليه مثل كتابى . وتستخدم الميم للنفى ، و « أن » للتأكيد . كذلك تشابهت اللفتان فى ظاهرة خطية واحدة ، فكانتا فى مبدأ أمرهما تكتبان الحروف الصامتة وتهملان كتابة الحروف الصائتة ، فيكتب هارون على النحو التالى « هرون » .

كل ذلك يدل على امتزاج واضح بين اللفتين مما يكشف عن اختلاط شديد بين الشعبين . وبطبيعة الحال لم يحدث هذا فى شبه الجزيرة العربية أو فى الشام وإنما فى مصر . واذن فالشعب المصرى خليط من ساميين وغير ساميين يسمون بالحامين . وعندما ندرك أن شبه الجزيرة العربية فى الأرجح - مهد الساميين جميعا ونزحوا منها جماعة بعد أخرى الى الأقطار الخصبة حولها ، وأننا نتحدث عن عصور موعلة فى القدم ، ندرك بالضرورة أن المصريين خليط من الحامين والعرب ، وندرك نتيجة لذلك أن ما وجدناه عند شعوبنا من حلس هو الصوتي .

هكذا أثبت حسني نصار عروبة مصر على المستوى الانثروبولوجي بعد أن ثبتت عروبتها على المستوى التاريخي والحضاري والثقافي والفكري . فاذا كان هذا هو حكم العلم والبحث الموضوعي المتجرد ، فإن أية محاولة لعزل مصر عن العروبة أو عزل العروبة عن مصر ، هي محاولة سيئة النية أو جاهلة على أحسن الفروض . وقد آن الأوان للأمة العربية أن تتخلص من كل العراقيل التي تعوق مسيرتها وعلى رأسها سوء النية والجهل .

٨٣ - يوسف هيكل (فلسطين)

يوسف هيكل من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين الفكر
النظري والممارسة الجدية على نطاق واسع . فعل المبتدئ الفكري النظري
أصدر كتابه « نحو الوحدة العربية » في القاهرة عام ١٩٤٣ ، وعلى المستوى
الفعل - مثلاً - شغل منصب مدير الميلة الأردنية الهاشمية في باريس ،
ولاحك أن المزج بين التأصيل الفكري والاحتكاك الحضاري قد منحه نظرة
موضوعية شاملة سواء بالنسبة لمفهومه للقومية العربية أو بالنسبة
لاشتيمائه للحضارة الفكرية . « لو كان هذا الاحتكاك الحضاري حبيبا في
تأثره بفلسفة القومية في أوروبا وساطلة هؤلاء الذين تربطوا بين اللغة
والكيان القومي للأمة » . فهو يضح اللغة في مقسمة العناصر التي تشكل
القومية . وسواء كان هيكل مطلقا على كتابات الفيلسوفين الألمانين هيردر
(١٧٤٤ - ١٨٠٣) أو فيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) أو أنه لم يطلع عليهما ،
فمن السهل تتبع وجهة التشابه بين آرائهما ولما جاء في كتاب هيكل « نحو
الوحدة العربية » .

كان هيردر يرى أن اللغة هي المبدع للحس التاريخي في القومية
الألمانية . فالطبيعة فرقت الشعوب بعضها عن بعض ، ليس بواسطة
الغابات والجبال والصحاري والأنهار . فحسب . بل فرقتهما
أيضا - وبوجه أخص - بواسطة اللغة والميل والسجايا . أن اللغة القومية
هي الوعاء الذي تتشكل فيه أفكار الشعب التي تحفظ فيه وتنتقل من
خلال عبر الأجيال . وسواء كان خلق اللغة قد تم دفعة واحدة ، أم أنها
تكونت تدريجيا من خلال عمليات العقل الانساني ، فإن ما يهمنا الآن
أنها تشكل عمليات التفكير وتوجهها اتجاهها خاصا . والأدب الذي يسود

بين الطبقات العليا من الأمة قد يعكس التأثيرات الخارجية والأجنبية ، لكن لغة الشعب تمثل في - كل الأحوال - روح الشعب . فلهذا الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين . ان قلب الشعب وروحه ينبضان في لغته .

كانت آراء هيردر في الطليعة بالنسبة لسلسلة المفكرين الألمان الذين اعتبروا اللغة الأساس الذي تبني عليه القومية ، ولم يقتصر تأثيره على ألمانيا فحسب بل امتد الى كثير من البلاد الأخرى كالبلاد السلافية حيث دفعت بالكثير من المفكرين على الاهتمام بالأبحاث اللغوية في ضوء الاتجاهات القومية والسياسية والاجتماعية . وجاء فيخته لكي يؤكد ان اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان ، تميزهم عن جميع الأمم الأخرى ، تميزا جوهريا ، ومن ثم فان ما ينطبق على الشعب الألماني ينطبق على أي شعب آخر له لغته القومية الخاصة به . ويرى فيخته ان أي مفكر عندما يتكلم أو يكتب بلغة معينة فلهذا يضع في اعتباره كل القراء المتحدثين بهذه اللغة بصرف النظر عن الجغرافيا . فاللغة هي جهاز الاجتماع عند الإنسان ، وهي مع الأمة أمران متلازمان ومتعادلان . وهي تراقق وتحدد وتحرك الفرد حتى أغرق أفكاره وتفكيره وهشيبته بحيث تجعل من الجماعة البشرية التي تتكلم بها ، كيانا قوميا متماسكا يديره عقل واحد ، ولذلك فان الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلاً موحداً ربطته الطبيعة بروابط متينة وان كانت غير مرئية . فالتحدوة الأساسية التي تستحق التسمية باسم « الطبيعية » هي اليهود الداخلية التي ترسمها اللغات . فان الذين يتكلمون اللغة الواحدة ، يرتبط بعضهم ببعض . - بحكم تواميس الطبيعة - بروابط عديدة فيكونون كلاً لا يقبل الانضمام -

وتأكد نفس الاتجاه في كتابات ماكس نوردر وأرنولد فان جينيب ورينيه جوهانيه وغيرهم بحيث يضيّق بنا المجال هنا لحصرهم ، لكن المهم ان يوسف هيكل كان خير ممثل لهذه الاتجاهات . ففي الفصل الاول من كتابه « نحو الوحدة العربية » يستشهد بمجموعة من الباحثين البارزين والشعراء والفقهاء وغيرهم من الكتّاب ، كآبي حنيفه ، وابن المقفع ، وابن الرومي ، وأحمد شوقي ، من القدماء والمحدثين على السواء ، لدعم رأيه في أن ققاء الدم ليس شرطاً ضرورياً لكي يكون المرء عربياً . وهؤلاء الأعلام الذين استشهد بهم كانوا جميعاً ، غير عرب في أعراقهم ، ولكن آثارهم كانت ولا تزال تعتبر جزءاً عضوياً من التراث العربي . فالقراية بين أبناء الأمة تكون نفسية ومعنوية ولغوية وثقافية أكثر مما تكون جسمانية وعرقية ومادية وجغرافية . أما الاعتقاد في الأصل الواحد المشترك فينبع أساساً من وحدة اللغة والإسهام في تاريخ مشترك . وقد

أبرز يوسف هيكل المحتوى الاجتماعي للكلمة « عربي » في قوله : « كل من كانت لغته القومية هي العربية ، وكان يفكر ويعبر بها عن أفكاره ، دونما نظر الى أصول أبويه العنصرية » .

من هنا كان تحذير هيكل من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . فقد بين أن العالم الإسلامي أوسع من العربي ، وأكثر تنوعا ، وأقل انسجاما فيما يتعلق بالموقع الجغرافي والمادات واللغات والذكريات التاريخية . ولكنه في الوقت الذي يرفض فيه الجامعة الإسلامية الشاملة ، باعتبارها غير واقعية ، يؤكد أن الوحدة العربية لا تعني إضعاف الشعور الأخوي تجاه الأقطار الإسلامية غير العربية ، ويدعو الى تقوية العلاقات الثقافية والدينية معها . فالمقيدة الدينية ، وإن كانت لا تعد من العناصر التي تنهض عليها الوحدة القومية في نظر هيكل ، فإنها لا تتعارض معها على الإطلاق . بل يمكن أن تساندا وتندعما بكل ما تحمله من طاقات وشحنات روحية متجددة . أما التصصب فكفيل بهدم أى نوع من الوحدة سواء كانت وطنية أو قومية .

كما أكد يوسف هيكل قيمة عامل المصلحة المشتركة في تكوين القومية العربية . فهو يرى أن الجماعة التي تعيش في ظل وحدة لغوية وثقافية لا بد أن تكون بين أفرادها مصالح مشتركة . وإذا كانت المصالح المشتركة تنمو بين الجماعات التي تقتفر الى مثل هذه الوحدة ، فمن باب أولى يتحتم وجودها بين أبناء اللغة الواحدة والثقافة الواحدة بحكم الرابطة الدائمة والتعامل المستمر . ولذلك فإن الشعبية من الد أعداء إزدهار المصالح المشتركة لأنها تفتعل الانقسامات ، وتضطرب الحواجز بحيث تصعب بل تستحيل عمليات التبادل المادي . بل إن هذه الانقسامات والحواجز يمكن أن تؤثر بالسلب على الوحدة اللغوية والثقافية ذاتها . وهنا تكمن الخطورة التي تهدد الكيان القومي ذاته . ذلك أن اللغة والثقافة تقومان أيضا على الأخذ والعطاء ، مثلها في ذلك مثل التبادل المادي تماما . وإذا استمرت الانقسامات والحواجز على ما هي عليه ، فإن ذلك من شأنه أن يمنع الفرصة للأفكار الشعبية واللهجات الإقليمية والنزعات المحلية لكي تزدهر وتنتشر وتتحول الى قاعدة ، في حين تصبح الاتجاهات القومية استثناء . ومن المعروف لغويا أن اللهجة إذا استمرت في الانفصال والانزوال مدة طويلة ، فإنها يمكن أن تنفصل تماما عن اللغة الأم . وقد تحول الى لغة قائمة بذاتها لا يفهمها إلا أبناء إقليتها المحدود .

لكن يوسف هيكل ليس متشائما الى حد كبير من النزعات الشعبية في الأمة العربية ، لأنه يرى أن الله القومي قادر على أن يجتاز كل هذه

الدوامات المؤقتة . فقد ثبت في التاريخ العربي المعاصر أنه بمجرد التخلص من الانقسامات المفتعلة والحوافز المصطنعة فإن المد القومي العربي يتدفق بلا حدود في كل اتجاه . ويضرب هيكل المثل بمصر عندما يوضح أنه بمعرفة أبناء مصر للعالم العربي ، خفت أصوات المنادين بالفرعونية بل أوشتكت أن تموت منذ أوائل العقد الخامس من هذا القرن . واقتصرت الدعوة على مجرد الاعجاب بمصر الفرعونية ، واستغلها الزعماء ليستثيروا همم الشعب المصري لحياة فاضلة أمام تجني الاستعمار عليه ووصمه بالتخلف عن ركب الانسانية . أي أن الاعجاب بمصر الفرعونية هو من قبيل التفتي بأعجاد الماضي ، لكنه لا يؤثر على السلوك العملي للمصريين كعرب .

ويرجع هيكل أسباب الضغينة في العالم العربي الى تأثير بعض المفكرين العرب بالأفكار الوافدة من خارج حدود الأمة العربية ، أو الى انبهارهم بالثقافة التي تشربوا بها في أثناء تواجدهم في دول الحضارة المعاصرة ، مما أفقدهم القدر الكافي من الأصالة الفكرية والثقافية التي تحصنهم ضد التقليد الأعمى . فمثلا عندما تولى محمد علي الحكم في مصر في أوائل القرن التاسع عشر عام ١٨٠٥ ، برزت الدعوة الى القومية المصرية نتيجة لعودة المثقفين الذين تعلموا في الدول الأوروبية وخاصة في فرنسا . فقد أرسل محمد علي البعثات العلمية وبخاصة الى فرنسا . وفي عهد اسماعيل تم التوسع في البعثات وفي الاستعانة بالأوروبيين مع قيام حركة الترجمة الواسعة ، ثم استمرار إرسال البعثات والأفراد الى أوروبا على سبيل استكمال الدراسات العليا .

ونتيجة لذلك أجس هؤلاء أن مصر في حاجة الى التقرب الى الغرب للاستفادة من علومه والاقتباس من نهضته وتقدمه بل ذهب البعض الى أخذ كل ما في الغرب خيره وشره . ونظروا الى بلاد العالم العربي على أنها دون متأخرة ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ، ونادوا بملء الارتباط بالدول الشرقية ، وهو الاصطلاح الذي كان يطلق في ذلك الوقت على الدول العربية . وأدى ذلك بالمثقفين المصريين الى أن ينهلوا من المنهل الأوروبي ، وتجاهلوا المنهل العربي ، وكان ضمن ما نهلوه الخطوط العريضة للفكر القومي المبلى . فقد تأثروا بالنظرية الفرنسية في الفكر القومي « نظرية المشيئة والارادة » . ونادى لطفى السيد بالقومية المصرية على هذا النمط ، ومن أجل ذلك حازب الجامعة الاسلامية بالجملة القومية المصرية .

وإذا كان يوسف هيكل قد تأثر باتجاهات القومية الألمانية والفرنسية ، فإنه لم يأخذها على المحمل القومي أو الاقليمي الضيق .

وفد كان ارتباطه باللغة العربية كامل اسامى فى قيام القومية العربية
سببا فى الانفتاح الشامل على الامة العربية ، بحيث لم يضع التقسيمات
الاستعمارية والحواجز الاقليمية فى اعتباره ، فهي كلها اعتبارات مؤقتة
ومرتنة بطروف التخلف التى يمر بها العالم العربى .

٨٤ - ابراهيم اليازجي (لبنان)

كان ابراهيم اليازجي من الرواد النظام الذين قادوا حركة اليقظة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن الماضي . لقد راعهم ما تزرع به كتب الادب والتاريخ من صورا اجادة تمثلي عظيمة فآخذوا على عاتقهم مهمة بث الحياة في هذه الامة عن طريق نشر مفاهيمها ، وخدمة لغتها ، وتجديد ادبها . . . والتفاني بفسحها . . . ويقول عبد الرحمن البزاز في كتابه « هذه قوميتنا » ان هذا الفريق من النابهين من العرب الذين يدينون بالمسيحية من اهل بلاد الشام ، شعروا أنهم بالانتساب الى هذه الامة العظيمة لا يحقون فيها تليدا لانفسهم فحسبوا . . . بل يعملون . . . في الوقت ذاته ، لورشاجا قوية تربطهم بأبناء قومهم من العرب المسلمين . ولذلك صاروا يقتادون « بالعروة الجامعة » على اساس ان العرب ، مسيحيين ومسلمين ، هم غير الترك وانهم بلغتهم الكفيلة التي تحت إختصاصها الزاخرة تفتق من جديد ، وتاريخهم العريق المنعم بالمفاخر الذي أخذ يبدو جليا من جديد . . . وأديهم الزفيع الفوق بلاء ينميت جديدا ، جديرون بان يكون لهم كيانهم القومي الخاص بهم ، المستقل عن الدولة العثمانية .

وهكذا بدأت جذوات الوعي القومي تتقد مع حركة ادباء بلاد الشام ومفكرها الذين اخذوا يشعرون على من حولهم ، ويكثفون فئة ، هي وان كانت قليلة عددا ، لكن اثرها الفكري والاجتماعي والثقافي كان اعظم بكثير من قيمتها العددية ، والتي يقف ابراهيم اليازجي ، وأبوه تصيف اليازجي ، في طليعتها . كانت حركة فكرية سلاحها القلم واللسان ، ونشاطها القول والضمائر ، وهدفها الاصلاح القومي . . . ولذلك اعتبرها معظم مؤرخي القومية المنبع الأول لليقظة القومية العربية الحديثة .

ولعل اخلد آثار هذه الدعوة هي قصيدة ابراهيم اليازجي التي كان
مطلعها :

تنبهوا واستيقظوا أيها العرب فقد طوى الخطب حتى غاصت الركب
فيم التملل بالأمال تخضعكم وأنتم بين راحات القنا سلب
كم تظلمون ولستم تشكون وكم تستغضبون فلا يبدو لكم غضب
بالله يا قومنا هبوا لشانكم فكم تناديكم الأسفار والخطب
الستم من سطوا في الأرض واقتحموا شرقا وغربا وعزوا أينما ذهبوا
فمالكم ، ويحكم أصبحتموا هملا ووجه عزكم بالهون منتقب

ولنا أن لتغليل أثر هذه القصيدة في مشاعر العرب في ذلك الوقت
الذي كانت فيه القصيدة الأسبوعية جهازا اعلاميا قوميا متقبلا سواء في
العلن أو السري . فلهذا نظم ابراهيم اليازجي هذه القصيدة سنة ١٨٨١
والعرب لا يميزون بين الخطب والتمشاق الذي كان بالمرصاد لاية بقطنة
غربية . لكن اليازجي لم يعبأ واستمر في قصيدته يستثير همم العرب
بقوله :

فشمروا وانفضوا للأمر واجتهدوا من فخركم قرصة ضمت بها الخشب
لا تبغوا بالمنى فوزا ولا نصيبكم لا يسلق الفوز مالم يصدق الطلب
ثم يؤكد الرابطة القومية للعرب فيقول :

فيا لقومي ويا قومي سنوى عرب وأن يطيع فيهم ذلك النجب

ومن الطبيعي أن تغلب الحاسة العاطفية والصور الشعرية والبلاغة
الأسبوعية على تطور الفكر في مضمون القصيدة . لكن يجب أن ندرك أن
روح العصر كانت تجتم مثل هذا الأسلوب :

الينس فيكم دم يحتاجه ألف يوما فيدفع هذا العار اذ شب
فاسمعوني صليل البينين بارقة في التقع اني الى دناتها طرب
واسمعوني صدى البارود منطلقا يدوى به كل قاع حين يصطب

ثم ينتهي القصيدة بهذا الترك :

صبرا هيا أمة الترك التي ظلمت دحرا فعما قليل ترفع الحجب
لظلمين أخذ السيف ماريقا ظن يغيب لنا في جنبه ارب
ومن ينشئ بر والأيام مقبلة يلوح للنور في أحداثها العجب

والذي يدل على الخطورة السياسية والقومية لهذه القصيدة انها لم تدون ولم تنشر كاملة بعد تأليفها خفية الأحرار العثماني . فقد كانت في جوهرها تحريض للعرب على الثورة . فتنت بامجاد العرب ، وبمفاخر اديهم ، وبالمستقبل الذي يستطيعون ان يصنعوه لانفسهم باستقلالهم بايديهم ، وأبرزت شرور التفرقة الطائفية ، وزيدت بفساد الحكم الذي كان العرب فريسته ، وأهابت بالعرب ان يتخلصوا من النير التركي ، وبصرف النظر عن قيمتها الفنية فانها كانت بمثابة منشور سياسي سري يتبادله أعضاء الجمعية العلمية السورية ، التي أنشئت في تلك الفترة مع بعض الجمعيات السرية التي نادى بمنح سوريا الاستقلال متحدة مع جبل لبنان ، وتدعو للاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد ، وتطالب برفع الرقابة والقيود التي تحد من حرية النشر والتعبير ، وتلح على تجنب ابتلاء البلاد للفتنة عنها .

ويقول جورج انطونيوس في كتابه : بقعة العرب ، ان منشورات هذه الجمعيات كانت واضحة في طورها من التعميم الى التخصيص ، ومن التهديد الخطابي البلاغي بفساد الحكم التركي ، الى صياغة برنامج متحدد ذي أهداف وطنية تظهر فيه ظهورا واضحا ، لفساد الجهود التي بذلها نصيف اليازجي لرفع شأن اللغة العربية ، والتي بذلها بطرس الميثاق في محاربة الجهل . وقه سار إبراهيم اليازجي على خط أبيه الفكري نصيف ، وانضم الى الجمعية العلمية السورية . وما يزيد في قيمة هذه المنشورات ان كل واحد منها ينتهي ببيت من أبيات قصيدة اليازجي التي سبق ذكرها ، والتي كانت تلقي بصوت خافت وسط أعضاء الجمعية في اجتماعاتهم السرية في بيت أحدهم . وكان كل عضو منهم يعرف أن الآخرين ينتصون الى نفس اتجاهه الفكري .

وكما يوضح انطونيوس فان القصيدة ذاعت ذيوعا واسما . وكان الناس لا يأمنون على انفسهم من أن يتهموا بالخيانة بسببها ، ولذلك لم يدونوها الا في ذاكرتهم . وبلغت موهبة العرب في حفظ الشعر في الذاكرة ، ومقدرتهم على التأمر الخفي ، مبلغا أتاح لهذه القصيدة أن تنتشر بالرواية الشفهية في المدينة كلها ، ثم في جميع أنحاء البلاد ، من غير أية

إشارة تنبيه عن مصدرها ، وكان لها أثر بالغ في نفوس الطلاب ، فطبعت عقولهم ، وهم في سن يسهل فيها التأثير ، بطابع العزة القومية :

في تلك الفترة المبكرة من تاريخ البقعة العربية الحديثة ، اتخذ دعاة القومية العربية من أبيات هذه القصيدة مزامير صلواتهم ينشدونها في كل ناد ، ويشيرونها في أطراف البلاد . ولم تكن هذه القصيدة هي الوسيطة التي كتبها اليازجي بل كانت له قصائد قومية عديدة أخرى منها قصيدته السينية المشهورة التي كان مطلعها :

دع مجلس الشيبه الأوانسي وهوى لوحظها النواصي
ثم يقول كلمات هذه الأولى من نوعها ، ليستمتع إليها العرب بمدة فرون طويلة من الاحتلال العثماني :

أي النسيم لمن يبيت على إسقاط الذل جالس
ثم يقول محرضا العرب على الثورة والقتال :

أولستم العرب الكرام ومن هم إلبيج إلماطس
فاستقدوا لقبالهم نارا تروج كل قابس

وقد أدرك اليازجي مفعول الشعر كأداة للتوصيل الفكري وخاصة في تلك الفترة المبكرة من تاريخ النهضة الحديثة فاستخدمه معتمدا على غرام العرب بالشعر وسرعة حفظهم أبياء ، وبذلك تحولت قصائده الى نوع من الوثائق السياسية التي تشهد على عصرها من خلال فكر قومي واضح محدد يستخدم من الشعر جهازا إعلاميا شديدا الانتشار في وقت لم يكن يعرف سوى الصحيفة والكتاب في حدود دائرة مثقفي العصر . أما الشعر يحكم انتقاله الشفهي حتى بين دوائر الأميين فكان مثله مثل الاذاعة التي تنشر أفكارها بين كل فئات الشعب .

٨٥ - جلال يحيى (مصر)

تمثل انجازات جلال يحيى فى مجال الفكر القومي المصاصر فى دراساته الاكاديمية المتعددة عن قضايا القومية العربية من خلال تحليل احداث ومواقف التاريخ الحديث والمعاصر . وعلى الرغم من منهجه التحليل العميق فانه يضع القارئ العادى فى اعتباره أيضا بحيث تصبح كتبه ذات فائدة علمية للعام والخاص على حد سواء . يتضح هذا الاتجاه فى كتبه : « السياسة الفرنسية فى الجزائر » ، و « التنافس الدولى فى بلاد الصومال » ، و « الثورة العربية » ١٩٥٩ ، و « اصول ثورة يوليو ١٩٥٢ » ١٩٦٤ ، و « العالم العربى الحديث - الفترة الواقعة بين الحربين » ١٩٦٥ ، و « مشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية » ١٩٦٥ ، وغيرها من الدراسات التى عالجت تاريخ العرب القومى ، ونشأة القومية العربية وأطوارها ، وثورة العرب فى أثناء الحرب العالمية الأولى والتسويات الدولية التى جاءت بانتهاء هذه الحرب وتقسيم البلاد العربية الى مناطق نفوذ بين الدول الغربية الاستعمارية ، وكفاح العرب ضد الاستعمار ، كل فى نطاق دولته ، وان كان كل منهم قد أخذ يشد أزر الآخر ويشجعه ، ثم مشارك القومية العربية منذ انشاء جامعة الدول العربية ثم حرب فلسطين ومعركة قناة السويس والوحدة المصرية السورية ومشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية .

ويرى جلال يحيى أن القومية العربية تعتبر من أهم القضايا فى عصرنا الحاضر نتيجة لدخولها فى معارك عنيفة الواحدة تلو الأخرى . ولكنها ليست فى حقيقة الأمر أكثر من تطور ونمو شعور العرب بروابط تجمع بينهم وتوحد بين صفوفهم وتمطيهم جميعا شخصية متميزة قائمة بذاتها تعتمد على أسس ثابتة وقوية . أى أن تاريخ القومية العربية هو تاريخ التطور الاجتماعى والسياسى والفكرى والاقتصادى للشعوب العربية .

بداها بعض قادة الجماعات أو رؤساء الحكومات والمفكرين ونجحوا في إيقاف ذلك الشعور عند شعوب البلاد العربية ووصلوا به إلى تلك القوة التي اكتسبها بحيث أصبح حقيقة واقعة رغم أنف كل من يحاول تجاهلها أو التصدي لها لغرض في نفسه .

إن فكرة القومية العربية ليست جديدة أو مبتدعة ولكنها قديمة وترجع إلى أول ظهور العرب في التاريخ . فقد شهدت المنطقة العربية ذهاب ملك كسرى وقيصر وتسارع شعوب الشرق الأدنى إلى الانتماء إليها على مر التاريخ ، حتى أصبح سكان هذه المنطقة يتحدون ويرتبطون ببعضهم بلغة واحدة وحدث بين ثقافتهم وظهرت شخصيتهم بشكل واضح متميز عن غيره . ولم يحدث تناقض بين الحضارات القديمة التي شهدتها المنطقة وبين القومية التي استوعبتها كلها وتفاعلت معها ، وكانت لغتها هي جسر عبور الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في العصور الوسطى . كذلك أفادت القومية العربية من التراث الأدبي والديني القديم وانصهر كل ذلك سوياً لكي يخرج منه شعب عربي يتميز بحروبته . فإذا كان هذا الشعب إسلامياً في غالبته ، لكن الأقلية المسيحية فيه لم تكن أقل اعتزازاً بحروبته من المسلمين . وهكذا أصبحت القومية العربية ضفة لكل من يتكلم باللغة العربية ويهتم بالانتماء إليها .

ويفرق جلال يحيى بين الحركة التي وجدت بين العرب وبين تلك التي حاول المسلمون أو الأتراك أو الألمان أن يوحدها بها أنفسهم ، إذ أن حركة الجامعة الإسلامية قامت على أساس الدين دون نظر إلى أجناس ولغات من يعتنقون هذه الديانة ، أما حركة الجامعة الطورانية والجامعة الجرمانية فقد قامت على أساس الشعور بوحدة الجنس وما ينسبون إليه من نقاء الدم أو سيادة العنصر . ولهذا فإن حركة القومية العربية تعتبر أكثر تحملاً لعدم تفرقتها بين العرب تبعاً لمعتقداتهم ولعدم محاولتها فرض سيادتها على غيرها من الأجناس . كما كانت أثبتها قديماً لأن رابط اللغة يزيد من أهميته على رابط الدين أو العنصر حتى بين سكان الدولة الواحدة . وهذا هو أهم أساس تستند إليه القومية العربية بخلاف استنادها إلى وحدة الوطن ووحدة المشاعر ووحدة المصالح الاقتصادية بل ووحدة المعركة التي تخوضها الشعوب العربية ضد الأعداء وإن اختلفت ألوانها ودواعيها .

وقد شهد العالم العربي أيام عز وازدهار كما كتب عليه التاريخ فترات من اليأس والشقاء ، شارك في ذلك كل سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين . نشب الحضارة والمدنية والعلوم في أنحاء العالم ، ثم رأى الغزاة في بلاده يفرضون عليها مشيختهم ويستغلونها دون التفات إلى مصالح

أحالي الاقليم وقاست شعوب المنطقة من الأعراء والمطامع وجشع الحكام وتسلطهم واستبدادهم ، ناهيك عن الكوارث التي تسبب فيها المعتدون الأجانب ، والتي أدت الى تفكك أوصال الأمة التي لم تنس عروبتها ، لكن لم تفكر في جمع شملها أو لم تقدر عليه .

تعرض العالم العربي لهجمات الصليبيين والمغول والتتار . ثم جاءت الدولة العثمانية وصحبها تحول التجارة بين الشرق والغرب الى طريق رأس الرجاء الصالح وقد العرب ما كانوا يكسبون من مرور هذه التجارة في بلادهم فساد الفقر ، وانصرفت الدولة الى المجهودات العسكرية أكثر من اهتمامها بالشئون الداخلية فخبأ نور العلم وصاد الظلام وتناسى العرب ماضيهم وحاضرهم باحثين عما يسد رمقهم . وتغيرت الحال واستمرت أوروبا في تقدمها في الوقت الذي أخذ العرب فيه يتقهقرون ..

لكن اليقظة الحديثة للقومية العربية جعلت العرب يدركون عمق الهوة التي أصبحت تفصل بينهم وبين الغرب . وأدى هذا بدوره الى حركات متعددة في الأقاليم العربية تحاول إعادة مجد العرب أو على الأقل تحسين حالهم . لكن هذه الحركات اختلفت عن بعضها بعضاً تبعاً لتكوين القائمين عليها من ناحية وطبقاً للظروف المحلية ودرجة الحضارة في كل من الأقاليم التي نشأت فيها .

اعتمدت بعض هذه الحركات على أساس الدين ، فالتحقت لنفسها حُفَّة الاسلام وادعت أنها لا تحارب الا من أجله ، ولكن ذلك لا ينفي عنها طغمة عروبتها ما دامت قد أُنشئت في إحدى البلاد الغربية وما دام المسلمون هم الأغلبية العظمى لسكان المنطقة .. ولذلك لا نستطيع ان ننفي صفة العروبة عن كل من الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها رغم عملها في نطاق الاسلام إذ أن هذا النطاق يتطابق مع النطاق العربي ولا يختلف عنه الا عنصراً يسيراً الاقليات غير المسلمة القاطنة في الاقليم . وعلى أية حال فإن هذه الحركات الدينية لم تنشأ الا في أقاليم يقل فيها سكناً المسيحيين ، واضطر بعضها الى اتخاذ الدين وسيلة لتعبئة الشعور العام إذ أن المستوى الثقافي والحضاري في اقليمها كان يتطلب ذلك ، ولكن هذه الحركات الدينية لم يقتصر عملها على المحيط الديني واضطرت سريعا الى النزول الى الميدان السياسي ، مثل الحركة الوهابية التي حاولت اقتطاع سوريا والعراق من الدولة العثمانية ، والحركة السنوسية التي قادت معركة التحرير ضد الاستعمار الأوربي في ليبيا ، والحركة المهدية

التي استولت على الحكم في السودان وقت احتلال الانجليز لمصر ثم حاولت.
تخليص مصر نفسها من الغاصب المحتل .

وبجانب هذه الحركات الدينية نجد حركات قام بها بعض الحكام
الأقوياء لتوحيد المنطقة العربية أو معظم أقاليمها داخل نطاق دولة واحدة .
واعتمد بعضهم على مجرد قواته العسكرية كما فعل محمد علي في مصر ،
وإسماعيل الآخر - بالإضافة الى القوة العسكرية - بالشعور القومي
والسياسي كما فعل الشريف حسين في الحجاز ، واستند الثالث الى العامل
الديني كما فعل عبد العزيز آل سعود في البلاد العربية . حاول كل منهم
انشاء دولة عربية ، لكن وسائلهم اختلفت عن وسائل الحركات الوهابية
والسنوسية والمهدية التي لم تكن لها صفة الدولة في أثناء قيامها بتنفيذ
اهدافها .

وهناك أيضا تلك الحركات التحررية التي اعتنقها كثير من المفكرين
العرب نتيجة لاحتكاكهم الثقافي مع الغرب سواء في المدارس الأجنبية أو
في المعاهد العليا في أوروبا . حاولوا تطبيقها عن طريق زيادة الوعي
القومي وجذب أكبر عدد من الأهالي الى اعتناق مبادئهم . وتراوح نشاطهم
بين السرية والعننية . وإذا كان بعضهم قد أنشأ جمعيات سرية ، إلا أن
معظمهم عقد المؤتمرات وتقدموا ببرامج مطالبهم الى الحكومة وفكروا في
استراتيجية قومية لتحديد مستقبل بلادهم ، وبذلوا ما في وسعهم لسد
كل الفرص والثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الأعداء الى قلب البلاد .
لم يتسلح هؤلاء المثقفون بالحراب والسيوف مثل الفدائيين الثوار
ولا بالبنادق والمدافع مثل الجنود النظاميين ولكنهم لم يقللوا عنهم في
جهادهم من أجل بلادهم وكانت لهم اليد الطولى في تدعيم القومية العربية.
واشغال جذوتها بعد أن خدمت قرونا طويلة تحت نير الحكم العثماني ..

كانت هناك أيضا تلك النخبة من الضباط الثوار الذين خدموا في
الجيش التركي وكانت غالبيتهم من العرب . فقد شعروا بشخصيتهم
العربية ومقومات بلادهم المتميزة عن بقية أقاليم الدولة العثمانية ، وكانوا
أول من أشعل جذوة الشعور العربي القومي على مستوى السلك العسكري.
برغم الارهاب الذي مارسته السلطات العثمانية الفاشحة .

عملت كل هذه الحركات من أجل القومية العربية بطريقة مباشرة
أو غير مباشرة . وشارك في ذلك كثيرون من الجنود المجهولين والشهداء
النسيين الذين لم يتوصل التاريخ الى شرف معرفتهم وتسجيل أعمالهم -
فقد عاشوا حياة عصبية كان عليهم أن يختاروا فيها بين ولائهم للشرف

العسكري أو لأبناء قومهم ، أو الاختيار بين خدمة السلطان خليفة المسلمين أو التعاون مع الانجليز ضده . كانت كل اختياراتهم صعبة وحرجة ومصيرية ، لكنهم قرروا مصيرهم بأيديهم وجاهدوا في سبيله حتى النهاية . كل هذا الكفاح من أجل بناء القومية العربية وتنميتها والوصول بها الى المرحلة التي بلغتها القوميات الأخرى في القرن الماضي وأقامت عليها حياتها المرفهة في هذا القرن . قام هؤلاء الرواد بهذه المهمة القومية برغم اختلافهم في التفكير والمنهج والمبدأ والتطبيق ، لكنهم كلهم عاشوا في ظل العروبة ، وجمعت بينهم القومية العربية واستفادت من انجازاتهم بل ومن أخطائهم . وكان هذا دليلا عمليا على الحيوية الفكرية والانسانية التي تتميز به هذه القومية .

٨٩ - السيد يسين (مصر)

السيد يسين من المفكرين العرب الذين قدموا انجازات مرموقة في مجال دراسة المفهوم القومي للشخصية العربية . يتجلى هذا الاتجاه في دراسته التي نشرها بمجلة « الفكر المعاصر » عن « الطابع القومي للشخصية » في ابريل ١٩٦٩ ، ودراسته بمجلة « الكاتب » عن « الفكر العربي في مواجهة الهزيمة » في يوليو ١٩٧٢ ، وكتابه « الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي » ١٩٧٣ ، ودراسته بجريدة « الأهرام » عن « الشخصية العربية بين الوحدة والتنوع » في ١٣ مايو ١٩٧٨ ، ودراسته « الشخصية العربية : النسق الرئيسي والأنساق الفرعية » ضمن كتاب « عروبة مصر : حوار السبعينيات » ١٩٧٨ ، ودراسته « مصر والعالم العربي : الأزمة الراهنة والحلول المطروحة » بجريدة « الأهرام » في ١٩ ابريل ١٩٨٠ . وهي دراسات تؤكد لنا أن السيد يسين أصبح من المتخصصين المتعمقين القلائل في هذا المجال الحيوي الذي تشتد اليه حاجتنا في هذه المرحلة الحاسمة بالذات ، وخاصة أنه ما زال هناك بعض العرب المفرمين بالتساخلات الكلامية والمجادلات العقمية حول الهوية العربية ، وكاننا الشعب الوحيد الذي كتب عليه البحث عن هويته برغم وضوحها وتبلورها ، في حين انصرفت الشعوب الأخرى الى العمل القومي الجاد المثمر .

من هنا كانت أهمية دراسات السيد يسين في المفهوم القومي للشخصية العربية لأنه لا يقتصر على المفهوم المحلي الذي يخضع للمنازعات والصراعات الاقليمية ، بل يمتد ليشمل المفهوم الغربي للشخصية العربية . من خلال المواجهة بين العرب والغرب - وصورة اسرائيل والعرب في الصحافة الغربية - وصورة الشخصية العربية في الصحافة الأمريكية ،

ثم ينتقل الى المنظور الاسرائيلي للشخصية العربية من خلال تصور الصفوة السياسية الاسرائيلية للشخصية العربية ، وتصور العلماء الاسرائيليين لاتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع ، والأفكار القومية النمطية عن العرب لدى الرأي العام الاسرائيلي . وبالطبع فان السيد يسين يقوم بنقد المفاهيم الغربية والاسرائيلية للشخصية العربية .

وعندما ينتقل الى المفهوم العربي للشخصية العربية فانه يلقى بنظرة عامة على الدراسات والبحوث التي أجريت على الشخصية القومية العربية باعتبارها من بين عوامل الهزيمة العربية ، كما يحلل مفهوم الشخصية القهلولية ونزوح العرب من الأرض المحتلة وعلاقته بالشخصية القومية العربية على ضوء البحوث الميدانية ، ثم ينتقل الى دراسة موقف الشخصية العربية بين الثبات والتغير ، وبين الوحدة والتنوع . وكانت هذه الدراسات ضريبا من ضروب النقد الذاتي بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سيما وراء اليقين في أننا لسنا متخلفين حضاريا ، وأنا نمتلك طاقات ومبدعة كامنة في صميم تكويننا . ولكنها تنتظر المفجر الذي يلهب شرارتها . ولم تكن جرب اكتوبر ١٩٧٣ في الواقع سوى ومضة خاطفة أثبتت القدرة العربية عسكريا وسياسيا وحضاريا ، حين يتم الحشد وتحقق التعبئة على أرضية متمينة من التنسيق العربي ولا نقول الوحدة العربية ، التي هي أمل الأمة .

وعلى سبيل تعريف الشخصية القومية تعريفا عاما ، يقول السيد يسين انها « السمات الحضارية والاجتماعية والنفسية التي تميز أمة ما عن غيرها من الأمم ، والتي تتسم بثبات نسبي » . لكن التساؤلات التي يموج بها الفكر العربي المعاصر امتدت لكي تغطي وتفرق ما كنا نعتبره بديهيات حول العروبة والقومية والوحدة ، مما جعلها تبدو في حاجة الى مناقشة وإعادة مناقشة ، حتى لو اقتضى الأمر إعادة اكتشاف البديهيات من جديد . من هذه التساؤلات على سبيل المثال : هل هناك شخصية عربية واحدة تتسم بسمات تميز بينها وبين غيرها من الشخصيات القومية؟ أم أنه ليست هناك شخصية عربية واحدة ، باعتبار الفروق المتعددة بين الدول العربية من الوجهة السياسية والاجتماعية والحضارية ؟ أم أن هناك أخيرا شخصية عربية واحدة وهناك في الوقت نفسه شخصيات فرعية كالشخصية العراقية والشخصية المصرية والشخصية التونسية ؟ وإذا كانت هناك شخصية عربية واحدة فما هي الأسس التي قامت عليها ؟ وما هي إمكانات بقاء هذه الأسس في المستقبل المتطور ؟

وإن دللت هذه التساؤلات على شيء فإنها تدل على عدم الوضوح الفكري حول قضايا أساسية تمس الوجود العربي في حاضرنا وفي

مستقبله . ولعل هذا هو السر في التخطيط الذي يمانى منه العالم العربي .
اذ أنه يبدو أحيانا وكأنه سفينة تحطمت دفتها في بحر هائج مائج .
وكمحاولة للخروج من هذه المتاهة أو الدوامة يفرق السيد يسين بين
الشخصية العربية باعتبارها تجسيدا لمجموعة من المصادات والقيم
والاتجاهات وأساليب الحياة من ناحية ، وبين القومية العربية باعتبارها
عقيدة سياسية من ناحية أخرى ، وبين الوحدة العربية باعتبارها هدفا
سياسيا ، يسعى القوميون العرب لتحقيقه من ناحية ثالثة .

يركز السيد يسين على الشخصية العربية فيقول انها تثير مشكلات
متعددة لعل أهمها على الإطلاق : ما هو الأساس الذي تقوم عليه ؟ هناك
من يرى أن الشخصية القومية لا يمكن فهمها الا بتحليل البناء الاقتصادي
في المجتمع بما يتضمنه ذلك من قوى وعلاقات انتاج ، وهناك من يرد
أصول الشخصية القومية الى عوامل قومية كاللغة المشتركة والدين
المشاهد .

وعندما يطبق السيد يسين هذا على الشخصية العربية يستشهد
بالمفكر الاقتصادي المصري سمير أمين في كتابه « الأمة العربية » الذي
يذهب فيه الى أن الوحدة العربية هي وليدة ملايسات تاريخية أفضت الى
الادماج التاريخي للأمة العربية ، في ظل قيادة طبقة اجتماعية أخذت على
عاتقها تحقيق هذه الوحدة ، وكانت هذه الطبقة طبقة حضرية من التجار
- العساكر وبالتالي فإن الوحدة اللقوية والثقافية انما هي نتيجة لوحدة
الطبقة المهيمنة اقتصاديا بواسطة نمط من الانتاج الجبايى ، وخاصة
التجارى - غير أن هذا النمط تصدع بحكم التوسع الغربى وتدهور التجارة
العربية فنتج عن ذلك فقدان للوحدة ، ولم تسترجع حتى الآن نتيجة
لتواطؤ الطبقات العربية الحاكمة مع السيطرة الامبريالية . وقد وجد
التفسير الاقتصادي عند سمير أمين صدى عند مفكرين عرب آخرين من
من أمثال المؤرخ التونسي توفيق بشروش وغيره .

وعلى نقض سمير أمين نرى المنهج الآخر ممثلا في المؤرخ المغربي
عبد الله المرونى الذى لا يولى العوامل الاقتصادية الأهمية القصوى ، وانما
يركز في المقام الأول على المقومات الاجتماعية والثقافية في تكوين القومية .
وأبرز شاهد على ذلك دراسته عن « الأصول الثقافية في تكوين القومية
المغربية » .

لكن السيد يسين يرى أن سمير أمين لم يكن يقصد الوحدة العربية
بالمعنى الدقيق للكلمة ، بقدر ما كان يقصد الشخصية العربية التي هي

في رأيه - انعكاس نمط إنتاجي معين - لذلك فإن تطبيق المنهج الأول ، يقدم أساسا علميا لتفسير السمات المشتركة في العادات والتقاليد والقيم وإساليب الحياة في البلاد العربية المختلفة . غير أن التوصل الى نتائج علمية دقيقة يحتم اختبار هذا المنهج تاريخيا ، بتطبيقه على المشرق والمغرب ، وفي فترات تاريخية مختلفة للتحقق من صحة الفروض التي ينطلق منها .

ومن الواضح أن السيد يسين يميل الى منهج التفسير الاقتصادي ، لانه يرفض بشكل قاطع كل الدعاوى المنصرية التي تتحدث عن عجز العقل العربي او قبح الشخصية العربية حضاريا . فلا توجد سمات ثابتة لا تتغير للشعوب ، وليست هناك مواهب مقصورة على شعب دون الآخر . وإذا كان العرب يعمرون الآن بمرحلة تخلّف لا شك فيها ، فليس ، بمعنى هذا أن قدرهم قد تجدد مرة واحدة وإلى الأبد . فالمسألة كلها رميئة التغييرات الهيكلية العميقة التي يمكن للإنسان العربي ، في ظل قيادة عصرية متطورة أن يحدثها في البناء الاقتصادي ، سعيا وراء التنمية الشاملة التي تحقق إشباع الحاجات الانسانية ، في اطار من الديمقراطية والمشاركة والإعتماد على الذات . إذا حدث هذا فإن الشخصية العربية لابد أن تتغير سماتها ، ستختفي السلبية والتواكلية والمقدرية وستحل محلها المبادرة والشجاعة في مواجهة المجهول .

ليس يعني ذلك أن مجتمعنا العربي تسوده هذه السمات السلبية وتهيمن على كل جنباته . فيعين نشهد في كل بلد عربي قطاعات اقتصادية واجتماعية متقدمة تقتحم وتبادر ، وتشد المجتمع المتخلف الى الأمام ، من خلال التصنيع والعلم والتكنولوجيا . قيم جديدة تستحدث وقيم يالية تموت ، كل ذلك من خلال عملية مخاض شاقة وطويلة والية عملية يعطل من سيرتها أحيانا الأرتجال والعشوائية ، وغلبة المصالح الطبقية الضيقة لدى بعض الفئات الحاكمة . غير أن النقد الاجتماعي الذي يمارسه الباحثون والمتفكرون العرب ، ودعوات الترشيد والتصحيح تؤدي دورا تاريخيا لا شك فيه ، لدفع العجلة في الاتجاه الصحيح .

إن الشخصية العربية حقيقة وليست أسطورة . شخصية تعبر عن أمة عربية واحدة ، وتقوم على دعائتين أساسيتين : نمط أساسي للإنتاج وما يطور في البلاد العربية كلها وفق مراحل متشابهة ، وبناء فوقى واحد أبرز عناصره : الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي المشترك . أما الشخصيات اقليمية المختلفة في الوطن العربي فتتميز بحكم تميز التكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها . وبعبارة أخرى فإن تفرّد التاريخ الاجتماعي لكل شخصية اقليمية يكسبها سمات فريدة

قد لا توجد في شخصيات اقليمية أخرى . فهناك سمات للشخصية المصرية مثلا ليس ضروريا تواجدها في الشخصية العراقية أو التونسية ولكن الشخصية العربية والشخصيات الإقليمية يحكم ارتباط الأولى بنمط الانتاج السائد وارتباط الثانية بالتكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها ليست بناء مجردا مغلقا ، وانما هي تتغير بتغير نمط الانتاج السائد ، أو بتغير المكونات الأساسية للتكوين الاقتصادي والاجتماعي المحدد . وبناء على ذلك ينبغي رفض أى تعميم عن الشخصية العربية ينظر الى حصر سماتها باعتبارها سمات ثابتة لا تتغير مع مرور الزمن .

من هنا كانت محاولات بعض المفكرين العرب في اقامة الأدلة على الخصوصية الفريدة لكل قطر عربي على حدة ، لا موضع ولا معنى لها ، ولا منطق يحكمها ، الا اذا كانت ستارا باهتا لروح اقليمية ضيقة . لذلك يتساءل السيد يسين : ما العبقورية في أن يتصدى باحث لكى يثبت أن هناك فروقا واضحة بين العراقي والمصري أو بين التونسي والسوري مثلا ؟ ومن أنكر الفروق ؟ ولكن اثبات هذا فقط كحقيقة جزئية شيء وتجاهل جوانب التشابه البارزة شيء آخر .

ان اخطر الدعوات الفكرية ما صدر عن أفق ضيق ، عاجز عن الرؤية التاريخية الرحبية . ومثل هؤلاء الباحثين الذين يصدر عن نرجسية اقليمية ، من ناحية ، أو ينطلقون من اطار تخصص جزئي محدود في العالم الاجتماعي ، لا يحسون بنبضات العصر ، ولا يواكبون سير التاريخ . ويكفي أن ينظروا الى الدول الأوروبية ، التي توجد بينها اختلافات شتى سياسية واجتماعية واقتصادية ، سعت منذ أكثر من عشرين عاما لتحقيق الوحدة الأوروبية . ونجحت بعد مساع شتى في تحقيق الوحدة الاقتصادية . وهامى تسعى حثيثة لتحقيق الوحدة السياسية . يتم هذا في الوقت الذي تتعالى فيه أصوات تنادى بأن ينكمش كل بلد عربي داخل حدوده ، باصطناع دعاوى شتى ، أغلبها لا أساس له وبعضها ينكر حقائق الجغرافيا والتاريخ معا .

ولايجد السيد يسين نفسه في حاجة الى تأكيد أن الأمة العربية - باعتبارها أمة واحدة - وليس باعتبارها دولا متفرقة ، مستهدفة من الاستعمارى العالمى ، ومن القوى العملاقة المهيمنة على عالم اليوم . وحين ينظر العالم الخارجى الى العرب فإنه ينظر اليهم في مجموعهم . بكل ما يسكنون من طاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وبشرية . لذلك يتساءل السيد يسين : ليس غريبا أن ينظر الينا الغير باعتبارنا أمة واحدة وينظر البعض منا الى أنفسنا باعتبارنا بلادا شتى ؟ !

نحن نعيش في عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، حيث تبدو المسافات شاسعة بين المتقدمين والمتخلفين . وليس أمامنا سوى سبيل واحد : أن نعبر هوة التخلف معا ، في إطار من وحدة الفكر ، وفي ظل الحد الأدنى من التنسيق ولا نقول الوحدة . من هنا منطلق الهيئات العربية العاملة في مجال التنمية ، والتي تضم الدول العربية المتعددة للتنسيق فيما بينها . لدينا مجلس الوحدة الاقتصادية ، ومركز التنمية الصناعية ، كما أن هناك محاولة لإنشاء مركز عربي لنقل التكنولوجيا . كل هذه أمثلة يدلل بها السيد يسين على المؤسسات العربية القوية التي تنطلق من وعي حقيقي بأهمية تعبئة وحشد جهود الأمة اقتصاديا واجتماعيا ، فهذا هو السبيل الوحيد للعبور الى المستقبل .

الفهرس

| الموضوع | صفحة |
|------------------------|------|
| شرارة - عبد اللطيف | ٣ |
| الشميل - شبل | ٩ |
| الشهابى - مصطفى | ١٥ |
| صايغ - أنيس | ٢١ |
| الصبيان - محمد سرور | ٢٧ |
| صحب - حسن | ٣٣ |
| انصياد - محمد محمود | ٣٩ |
| طربين - أحمد | ٤٥ |
| الطاوى - سليمان محمد | ٥١ |
| الطيطاوى - رفاعه رافع | ٥٧ |
| عازورى - نجيب | ٦٣ |
| عبد الحكيم - محمد صبحى | ٦٩ |
| عبد الدايم - عبد الله | ٧٥ |
| عبد الكريم - أحمد عزت | ٨١ |
| عبد الناصر - جمال | ٨٧ |
| عبيد - مكرم | ١٠٥ |
| العربى - محمد عبد الله | ١١١ |
| عز الدين - نجلاء | ١١٧ |
| عز الدين - يوسف | ١٢٣ |
| عطا - محمد | ١٢٩ |
| عفتى - ميشيل | ١٣٥ |
| العقاد - صلاح | ١٤٣ |
| العلايل - عبد الله | ١٤٩ |
| علوبة - محمد على | ١٥٥ |

| | | |
|-----|-----------|------------------------|
| ١٦١ | • • • • • | عمارة - محمد |
| ١٦٧ | • • • • • | العمرى - أحمد سويلم |
| ١٧٣ | • • • • • | عودة - بطرس عودة |
| ١٧٩ | • • • • • | غلاب - عبد الكريم |
| ١٨٧ | • • • • • | الفارسى - مصطفى |
| ١٩٣ | • • • • • | الغاسى - علال |
| ١٩٩ | • • • • • | القبائى - اسماعيل |
| ٢٠٥ | • • • • • | كامل - محمود |
| ٢١١ | • • • • • | الكواكىبى - عبد الرحمن |
| ٢١٩ | • • • • • | مبارك - زكى |
| ٢٢٣ | • • • • • | المبارك - محمد |
| ٢٢٩ | • • • • • | محمود - زكى نجيب |
| ٢٣٥ | • • • • • | مدنى - أمين |
| ٢٤٣ | • • • • • | الملائكة - نازك |
| ٢٤٩ | • • • • • | مؤنس - حسين |
| ٢٥٥ | • • • • • | نسيبة - حازم زكى |
| ٢٦١ | • • • • • | النصر - عزة |
| ٢٦٧ | • • • • • | نصار - حسين |
| ٢٧٣ | • • • • • | هيكال - يوسف |
| ٢٧٩ | • • • • • | اليازجى - ابراهيم |
| ٢٨٣ | • • • • • | يحيى - جلال |
| ٢٨٩ | • • • • • | يسين - السيد |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٢٢٣٥

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ٢٠٧٢ - ٣

هذه الموسوعة تتناول بالشرح والتحليل إنجازات رواد القومية العربية ومفكريها الذين ركزوا في كتاباتهم ومؤلفاتهم على المفهوم العلمى والموضوعى لها ، وأثبتوا أن القومية العربية ليست ظاهرة استاتيكية ثابتة تستكين إليها ، ونستند إلى جدارها ، ونحتفى في ظلها في حين نتابع مجريات الأمور في عالمنا المعاصر البعيد تماما عن الثوابت ، والذي يحمل متغيراته في كل دقيقة تطورا جديدا يلهم الجميع وراء استكشاف أبعاده .

إن كتابات وإنجازات هذه المشاعل القومية التى يجب أن تتر حياتنا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى بامتداد الوطن العربى ، تؤكد أن القومية العربية الحقيقية مفهوم ديناميكى يقوم على التأثير والتأثر ، الأخذ والعطاء ولذلك أصبح من الضرورى بالنسبة للأمة العربية أن تتصرف وتسلك بناء على استراتيجية حضارية تطبيقية نابعة من مسئوليتها تجاه قوميتها حتى لا تفضل الطريق وسط هذه الغابات الكثيفة والأدغال المشعبة للعلاقات الدولية في عالم اليوم .

وإذا ركنت الأمة العربية إلى النظرة الاستاتيكية الثابتة تجاه قوميتها ، فإن قوميتها ستصبح مجرد نظرية أو أيديولوجية تنتمى إلى الماضى أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع الراهن ، في حين أن المستقبل العربى هو الشغل الشاغل لكل العرب ، أو هكذا يجب أن يكون .